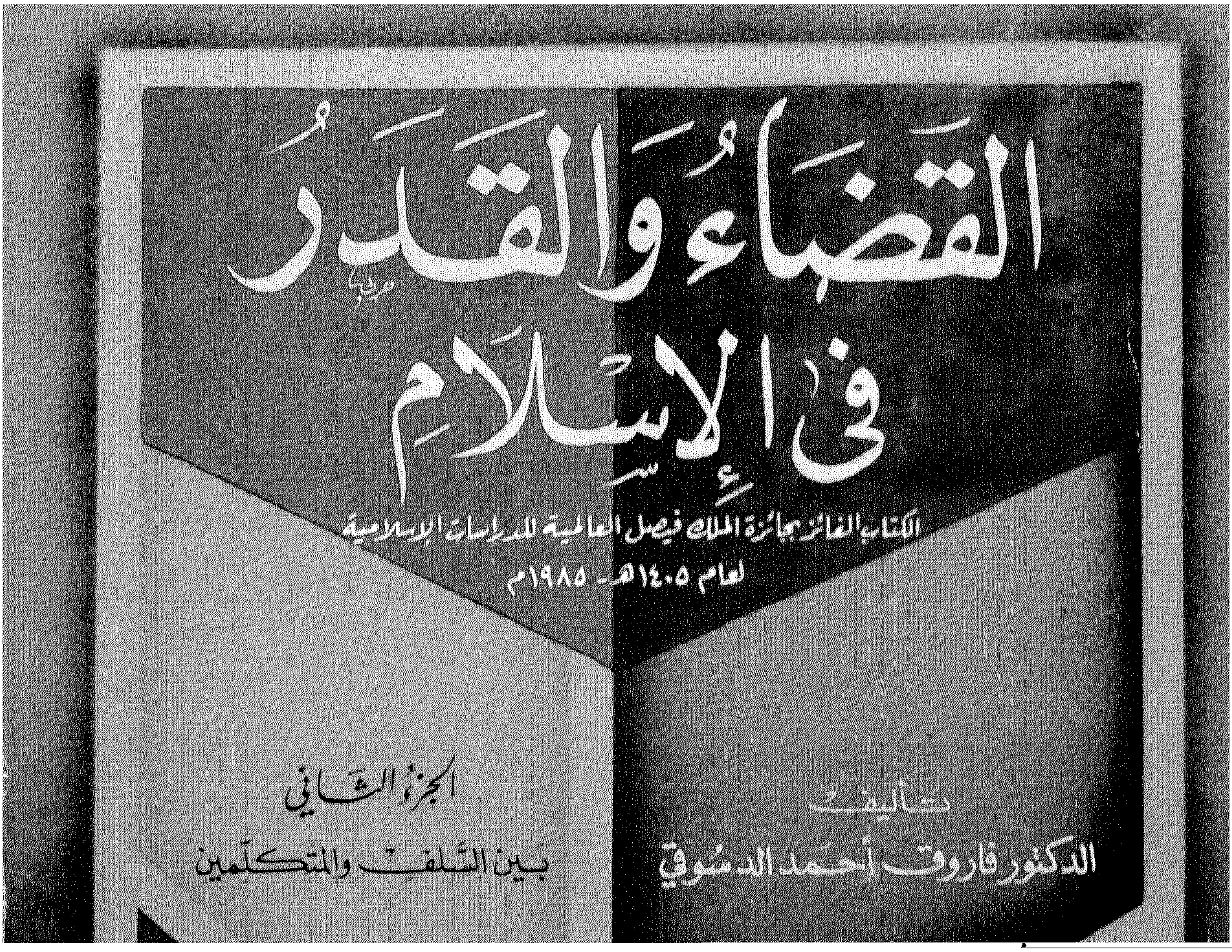

القضاء والقدر في الإسلام

الكتاب الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية
لعام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

الجزء الثاني
بين السلف والمتكلمين

تأليف
الدكتور فاروق أحمد الدسوقي

والخلق هو تحقيق هذا الفكر.

وهكذا اختلف شيوخ المعتزلة المتأخرين في مفهوم القدر فجعله البعض عملية الخلق، وجعله البعض الآخر معنى سابقاً يتم وفق الخلق، وهذا معنى المذهب الأخير

القسم الأول ــ دليلا على ذلك، لأنها خاصة بسيدنا عيسى، وعملية الخلق التي جرت على يديه، إنما أجراها الله سبحانه كآية، وما كان آية فهو مخالف للعالم. فيكون ذلك دليلا على عدم قدرة الفاعلية الإنسانية على الخلق، وقد أورد القاضي الآية كعادته بالنسبة لاستعماله للآيات مبتورة مخالفاً بذلك المنهج الصحيح، فإذا رجعنا لكامل الآية تبين لنا حقيقة معنى الخلق الوارد بها ﴿إذ قال الله يا عيسى بن مريم أذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرىء الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني..﴾(١). كما يقول سبحانه أيضاً ﴿ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله..﴾(٢). وهكذا يتبين لنا أن ما يمكن أن نسميه خلقاً جرى على يدي عيسى هو تصويره من الطين مثل هيئة الطير، أما من نقل هذه الهيئة إلى حقيقة الطير الحي فإنما هو الله، وكذلك سائر ما جرى على يديه من المعجزات المذكورة في الآيتين.

ومن ثم يكون معنى الخلق المنسوب لعيسى عليه السلام إنما هو ما ينسب لصانع التماثيل وذلك هو الفعل البشري وليس الخلق(*).

وهكذا يتبين لنا الخطأ الذي ينتج عن النظر إلى جزء من الآية دون بقية أجزائها، بل دون سياق الصورة الواردة فيها، بل دون جميع آيات القرآن قاطبة.

والآية الثانية لا تثبت أيضاً خالقين مع الله لنفي ذلك عنهم صراحة في آيات أخرى كثيرة. وكذلك لأن الله تعالى بوصفه نفسه بأنه أحسن خالقين إنما جعل خلقه وفعله في درجة من الإبداع والحسن والكمال كما وكيفاً ممتنعة على غيره، وهذا يمنع كون غيره خالقاً بالمعنى الإلهي أي على سبيل الإختراع والايجاد من العدم،

---

(١) سورة المائدة: آية ١١٠.

(٢) سورة آل عمران: آية ٤٩.

(*) ومع ذلك فهذا الفعل المنسوب لعيسى عليه السلام أو لصانع التماثيل هو من خلق الله عز وجل قال تعالى (والله خلقكم وما تعملون).

فيكون معنى الخلق قاصراً عليه، و يكون عمل غيره فعلا وليس خلقاً. و يؤكد هذا المعنى أن هذه الآية جاءت تعقيباً على وصفه سبحانه وتعالى خلقه للجنين في رحم الأم، ومعلوم أن ذلك ممتنع ومستحيل على من سواه.

أما الآية الثالثة (وتخلقون افكا) فهي نفي للخلق عن البشر، وليست إثباتاً له، فقوله على مخلوقاتهم إنها أفك يعني أنها ليست شيئاً صادقاً حقيقياً لأن الأفك هو الكذب الشديد أو هو الكذب في الفعل. أي أنه اذا قال الإنسان قولا مخالفاً للواقع والحقيقة فهو كاذب، ولكنه اذا فعل فعلا مخالفاً للحق والعدل قائماً على الباطل فهو اختلاق وافك و يطلق الافك كذلك على الإفتراء الشديد. ومن ثم يكون حمل الخلق على الافك نفي له. بل ذلك يكون صفة لكل خلق بأنه خلق غير حقيقي، وخلق باطل وهذا نفي لصفة الخلق عن الفاعلية البشرية وليس إثباتاً لها.

وبالرغم من أن القاضي يقول بحدوث الفعل من الفاعلية البشرية، وبالرغم من الآيات التي أوردها، فإننا نجد محاولة لإثبات الحدوث لا تعني إثباته الخلق للإنسان. بل هو يمتنع عن تسمية الإنسان خالقاً، لمنع الشرع له في ذلك. وهو بذلك قريب من الحقيقة في القرآن وذلك يجعلنا نستشعر وجود مفهوم خاص للأحداث البشري للفعل عنده، حقاً، إن القول بأن الإنسان خالق لأي شيء ولو لفعله معارض تماماً للقرآن والسنة. ولقد عرف القاضي ذلك وصرح به. ولكن القول بأن الإنسان محدث لفعله، قد يكون متفقاً مع أصل الإسلام، بشرط أن يكون للأحداث تحديد واضح ومفهوم صريح لا يجعل مع الله تعالى خالقين، فما هو معنى الأحداث ومفهومه عند القاضي؟.

٣ ــ مفهوم الأحداث عند القاضي:

يرفض القاضي رفضاً باتاً أن يكون إحداث الإنسان لفعل كالخلق الإلهي من عدم، بالرغم مما تم عرضه عن رأيه في معنى الخلق وتصريحه بأنه يجوز على الإنسان أن يفعل بتقدير سابق مثل فعل الإله، إلا أنه لا يصح أن يطلق عليه الخلق، بالرغم من ذلك، فإنه يقول (أما الإختراع أو الخلق أو الإبداع فيتعذر منه ــ أي من العبد ــ لعلمنا أنه لا يقع على ما يدعوه الداعي إليه)(١). وهذا نفي لنسبة

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٨٩ ط. القاهرة.

الخلق للإنسان تسمية وحقيقة و يوضح مذهبه هذا و يؤكده قوله (وإنما يختص القديم بالقدرة على آجناس مخصوصة وعلى أحداث ما يقر عليه على طريقة الإختراع لأمر يرجع إلى أنه قادر لنفسه)(١) . وهذا إفراد لله تعالى بالخلق والفعل على سبيل الإختراع. و يوضح هذه الحقيقة أكثر تفصيلا بقوله (فأما الإختراع وما يبتديه القادر من دون أن يكون في محل القدرة، فلن يصح إلا ممن هو قادر لنفسه دون من كان قادراً بقدرة فلهذا كان القديم مخصوصاً به دوننا، وقد يجوز أن يفعل تعالى لسبب على ما يختاره، ولكنه يبتدىء السبب أيضاً فيخترعه لا على الحد الذي يفعله فعلى هذه الطريقة يجري ذلك)(٢) . و يفرق بين الخلق والفعل تفريقاً واضحاً حيث الخلق والفعل منسوبان للفاعلية الإلهية بينما الفعل وحده منسوب للفاعلية البشرية (فأما ما لا يختص الفاعل بحال، فليس إلا المخترع وهو الذي يصح من الله جل دون غيره)(٣) بل أن القاضي يثبت استحالة الإختراع من الفاعل منا حيث يقول (فأما الإختراع فيتعذر منه لعلمنا أنه لا يقع على ما يدعوه الداعي إليه بدلالة أنه لو أراد الفعل فيسلبان منه لتعذر إلا أن يكون هناك ضرب في الأعمال ألا ترى أنه لو أراد اختراع السكون في جسم الضعيف الذي يمشي على بعد منه لتعذر ذلك عليه، حتى اذا ماسة تأتي منه)(٤) . وهكذا لو أراد المريض أن يفعل الحركات في جوارحه مخترعة بقدرة قلبه لتعذر ذلك عليه ومن ثم يمكن القول أن القاضي يرى أن ماهية الفاعلية البشرية وتأثيرها ليس في الإختراع، إذ أن الذي يريد أن يجعل الحشرة الصغيرة الحية ميتة أو ساكنة لا بد له من التحرك إليه، وهذا ليس من اختراعه، بل هو من فعله فقط. بدليل أن المريض لا يستطيع أن يخترع الحركات أو يفعلها في جوارحه بقلبه السليم، و يستدل بذلك على (أن الإختراع متعذر بالقدرة) البشرية وهذا تصريح واضح وصريح على قصر مجال الفاعلية وتأثيرها على الفعل دون الخلق. وذلك يواجهنا بنفس السؤال مرة أخرى: ما ماهية الفاعلية البشرية وما معنى أحداثها للفعل؟

---

(١) نفس المصدر والطبعة ص ٣٥٥.

(٢) المحيط بالتكليف ط. القاهرة ص ٣٥٢.

(٣) نفس المصدر والطبعة ص ٨٨.

(٤) نفس المصدر والطبعة ص ٨٩.

بعد أن أفرد القاضي، الله سبحانه بالخلق والإختراع، نجده يفرق بين الحدوث والخلق حيث يصرح بأنه يمتنع عن تسمية الواحد منا بأنه خالق كما يمنع حدوث الخلق على الحقيقة بينما لا يمنع من تسمية الفاعل محدثاً لفعله. بل و يقيم الأدلة الكثيرة على ذلك كما مر بنا. و يبين لنا أن علة إصراره الشديد على القول بأحداث الفعل بالفاعلية البشرية هو نسبة الفعل وحدوثه حقيقة إلى العبد حيث يقول (أما تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة، فغير جائزة على الإطلاق، وقد منع السمع من إطلاق لفظ الخالق في العبد، وإن كان من حيث اللغة لا نمنع تسميته بذلك، وليس يمتنع أن يكون العبد محدثاً ولا يسعى بهذا الاسم. إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث (١).

كذا يفرق القاضي بين ما يجب عليه المدح والذم، وما لا يجب باعتبار أنه مسئول عن الأفعال الأولى شروط التكليف فيها، وليس مسئولا عن الثانية لغياب الشروط أو شرط منها. أي أنه بذلك يخرج الخلق من نطاق الفاعلية الإنسانية كما يخرج منها أفعالا تجري في الإنسان وبالفاعلية، ولكنها لا تتم بها تماماً، وليست الفاعلية علة كافية لها لغياب شرط من الشروط. ومن ثم فلا (يحسن لنا أن نقول للطويل. لم طالت قامتك، ولا للقصير، لم قصرت؟، كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر لما وجب هذا الفصل ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب) (٢).

و يوضح القاضي معنى الفاعلية الإنسانية بعد تحديد نطاقها ومجالها بقصر عملها على اقتراب مقومات الفعل وأسبابه التي بها يخلق الله سبحانه هذا الفعل المراد للعبد، بل أنه يبين أن المدح الذم واقع ما تقترفه الإستطاعة البشرية من مقدمات يخلق سبحانه على أثرها الفعل المراد للعبد اختياراً فلا (نذم أحدنا على الأمانة والغرق والحرق وإنما ذممناه على مقدمات ذلك، ألا ترى أن من وضع صبياً تحت البرد فيموت، فإن ذمنا إياه ليس على الأمانة وإنما هو على إلقائه، أما وضعه تحت البرد

---

(١) المحيط بالتكليف ط. بيروت ص ٤٣٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان ص ٣٣٢.

وكذلك من ألق صبياً في تنور فيحرقه الله تعالى قلنا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار والقائه فيها)(١) .

وهكذا نجد أن ماهية الفاعلية البشرية تكمن في عملية التقريب بين الأسباب وبين الإستطاعة البشرية لحصول المسببات المطلوبة، وليس في ذلك خلق ولا اختراع ولا إبداع، لأن الخالق للسبب والسبب هو الله سبحانه، ودور الفاعلية هو محاولة تجميع وتفريق وتركيب أسباب لحصول مسببات بخلق الله.

و يكون معنى الحدوث عند القاضي هو تكون الفعل بالفاعلية البشرية بصورته وهيئته وصفته الخلقية بعد أن لم يكن قبل على تلك الصورة والهيئة والصفة.

وإيجاد الفعل بهذه الهيئة أو الصورة وبصفة خلقية معينة، حسب دواعي الإنسان وتصوره، لم يكن من عدم، وليس خلقاً، ولكنه نتج بقيام الفاعلية بتجميع الأسباب الموجودة والعلل بكيف وكم معينين، بحيث ينتج في النهاية الفعل المطلوب حسب القصود والدواعي. و يطلق القاضي على هذه العملية التي يكون من أثرها وجود فعل كامل يحمل صفة الحسن أو القبح، الحدوث. وكأنه يقصد بحدوث الفعل حدوث هيئته وصفته، وليس حدوث أسبابه وعلله وعناصره ومن ثم يمكننا القول أن حدوث القاضي ليس خلقاً ولا اختراعاً ولا ايجاداً من عدم. فيكون الحدوث عنده قريب من الكسب الأشعري، كما سيجيء الكلام عنه.

لقد اصطدم القاضي بالنصوص الواضحة الصريحة والمتعددة، التي تفرد الله سبحانه وتعالى بالخلق لكل شيء. ولم يستطع إلا أن يخضع لها. كما حاول في نفس الوقت أن يكون مخلصاً لمبدأ أسلافه من المعتزلة، فنفي الخلق عن الإنسان نسميه أولا، ثم أثبت له أحداثاً للفعل ونفي عن الأحداث الإختراع والأبداع والخلق، فانقلب إلى مفهوم الكسب الأشعري القريب منه، وارتد في مبحث الحرية الرئيسي عند مفكري الإسلام وأعني به خلق أفعال العباد إلى رأي أستاذه الأول الذي أخذه عن جمهور السلف. فكان مثله بين الأشاعرة كمثل أستاذه أبي الحسن الأشعري بين المعتزلة من حيث حاول الشيخ أبو الحسن ــ وهو المعتزلي السابق ــ

---

(١) نفس المصدر ص ٣٣٣.

أن يوفق بينهم وبين السلف من المحدثين والفقهاء، فاعتمد في بناء مذهبه على النص أولا ثم العقل ثانياً. فكان مذهبه حلقة إتصال بين الفريقين الكبيرين في الفكر الإسلامي.

وتمثل دور القاضي هو الآخر في محاولة التقريب بين فكر الأشاعرة الذي كان يعتنقه في مقتبل حياته الفكرية، وبين الفكر المعتزلي. وإن ظل يجاهد للإبقاء على هذا النتاج العقلي لهم، ولكن أنى له مغالبة صريح القرآن بمعقولاتهم، فانحنى في النهاية وأقر بالخلق لله سبحانه وتعالى لأفعال العباد فكان عمله خطوة أخرى من العقل نحو النص والخضوع له. كما فعل الخطوة الأولى الإمام الأشعري.

والحدوث عند القاضي ينضج بالنزعة الأشعرية، كما تبين لنا، ومن ثم يتضح أن مفكري الإسلام لم يكونوا على اختلاف، بقدر ما كانوا على اتفاق وأنهم في النهاية — سواء بدأوا بالمنهج النقلي أو بالمنهج العقلي — يلتقون على الحقيقة أو قريب منها. فيبدأ كل مهم من طريق وبمنهج، ويلتقون في النهاية على ملتقى واحد.

وينتهي الخلاف بينهم إلى مجرد خلاف حول مفاهيم مختلفة للألفاظ والمصطلحات. حيث تقول فرقة بالحدوث مثلا، وتقول الأخرى بالكسب وعندما بحثنا الحدوث والكسب عندهما وجدنا أنهما متقاربان إن لم يكونا متماثلين.

وكل ما أخطأ فيه المعتزلة، مخالفين به حقائق الكتاب والسنة، كفكرة الصلاح والأصلح والحد من القدرة الإلهية عند بعضهم، والحد من المشيئة الإلهية وإنكار القدر عند أكثرهم، إنما كان ذلك بسبب إغفال هذه الحقيقة الخطيرة: حقيقة الإبتلاء. وأنى لهم أن يعرفوا مثل هذه الحقيقة بمنهجهم العقلي المتطرف. وهي حقيقة اخبارية لا يمكن للعقل البشري أن يعرفها بمجرد النظر في الكون المخلوق.

ولو رجعوا لكتاب الله الكريم بمنهج سليم قويم، لوجدوا هذه الحقيقة شامخة، ولحلت كل المشاكل الفكرية التي قابلوا وعجزوا عن حلها بالعقل. بل أن مجرد وجود هذه الحقيقة في نسقهم الفلسفي وإعطائها مكانتها الخطيرة كان كفيلا بأن يمنع وجود أي مشكلة فكرية حول مفهوم الألوهية وحقائق الإنسان والعالم.

وربما كان من نافلة القول أن نذكر أن المتأخرين من المعتزلة، كانوا ــ إن صح هذا التعبير ــ متحيزين للإنسان في فكرهم، حتى أنهم كانوا يثبتون ما يثبتون من قدرة وعلم واختيار وفاعلية مؤكدة، حتى لو أدى ذلك إلى الحد من طلاقة الصفات الإلهية من قدرة ومشيئة، غير شاعرين بأي غضاضة في ذلك، مرتكزين على أساس ضرورة إثبات العدل لله سبحانه وتعالى.

ومن ثم فقد يحق لنا القول أن فكرهم بدأ عند واصل بن عطاء فكراً في الألوهية والتوحيد الإسلامي في المقام الأول، ولكنه انتهى عند المتأخرين منهم فكراً انسانياً من حيث جرأتهم على التضحية بطلاقة خصائص الألوهية وصفاتها، محافظة منهم وإبقاء على الحرية الإنسانية. ولكن إبقائهم على الحرية الإنسانية لم يكن إعلاء منهم للإنسانية بقدر ما كان سبيلا لإثبات العدل الإلهي، ومن ثم يمكننا القول أن التوحيد ظل محور مذهبهم أولا وأخيراً وإن كانوا قد خالفوا بعض مبادىء التوحيد الإسلامي التي أثبتها السلف.

فلا شك أن إنتاج المعتزلة الفكري في العالم الإسلامي، كان غريباً إلى حد كبير عن روح القرآن والسنة، ومن ثم فلم يلبث أمره طويلا بين المسلمين. بينما استمر بعد ذلك المذهب الأشعري، كمذهب لأهل السنة سائداً حتى اليوم، وإن لم يكن مطابقاً تماماً لعقيدة السلف.

ولعل القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الكبير كان له كثير الفضل في ذلك. حيث انتهى بالمعتزلة إلى منتصف الطريق بينهم وبين خصومهم من الأشاعرة وغيرهم. فلم نر بعده من مفكري المعتزلة من هو في مستواه. ومن ثم يمكن القول أن منهج الرأي المتطرف قد انتهى به وعلى يديه. ومن قبل فقد أثبت عجزه عن حل مشاكل العقيدة، اذا عمل الرأي بعيداً عن الوحي وباستقلال عنه، حيث كانت وسيلة هذا المنهج هي إثبات مقومات الحرية الإنسانية على حساب خصائص الألوهية، وليس هذا حلا للمشكلة من حيث أنه الموقف المقابل لموقف الجبرية الخالصة. وكلاهما مخطىء.

الباب الرّابع

القضاء والقدرُ عند الأشاعِرةَ

المحتوى

■ **الفصل الأول:**

الاشعري والمنهج

■ **الفصل الثاني:**

القضاء والقدر ومفهوم الحرية عند الأشعري

■ **الفصل الثالث:**

القضاء والقدر والحرية الإنسانية عند الباقلاني والجويني

الفصل الأول

الأشعري والمنهج

١ ـ ابن كلاب ودعوى الجمع بين النص والعقل:

علمنا من الفصول السابقة أن أصحاب التأويل العقلي، ومقدمي الرأي على دلالة النص، قد انقسموا في العالم الإسلامي حيال المشكلة الحرية الإنسانية إلى فريقين الجهمية وهؤلاء جبريون تماماً، والمعتزلة وهؤلاء قدريون تماماً، فهما، وإن اتزنا في الأصل المنهجي، إلاّ أنهما حيال مشكلة الحرية قد تقابلا تماماً، حيث وقف كل منهما موقف النقيض من الآخر.

بينما تلاشى تأثير كل شيء في الوجود المخلوق في الفاعلية الإلهية، وامحت بذلك الفاعلية الإنسانية بمقوماتها من القدرة والعلم والإرادة الحرة المختارة عند الجهمية، كانت هذه الفاعلية ذات تأثير خاص مستقل عن القدر الإلهي عن المعتزلة.

كما وجدنا السلف يقولون بالقول الثالث الوسط بين هذين المذهبين المتقابلين، فيثبتون القدر وحدوث كل شيء بالمشيئة الإلهية، كما يثبتون للإنسان اختياره وفعاليته الحرة الواقعة بقدر الله أيضاً. بيد أن هذا القول، وإن كان نابعاً من القرآن ومعبراً عنه، إلا أنه لم يقم عند أحد من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين تظيط في صورة المذهب المنسق المتكامل لأسباب ذكرناها، حين تكلمنا عن مفهوم السلف للحرية الإنسانية. في ظل عقيدة القرآن الخالصة في القضاء والقدر.

وقد رأينا كيف يقف المحدثون والفقهاء حتى عهد الإمامين أحمد بن حنبل والبخاري، موقف المعارضين بالمفاهيم الصحيحة لنصوص الوحي للآراء والتأويلات الخارجة على المدلولات اللغوية للنصوص والتي أحدثها الجهمية والمعتزلة وغيرهم

من أهل الرأي، فتسلح الجهمية والمعتزلة كخصوم لاتباع النص وحفاظه بفنون الكلام من مناظرة وجدل ومناقشة وأصول عقلية، يقيمون بها مذاهبهم، و يدافعون عنها، مما جعل أهل السنة والجماعة في حاجة ماسة إلى من يتسْلح بهذه الأسلحة للدفاع عن عقيدتهم التابعة من الكتاب والسنة. فكان أول من فعل ذلك منهم هو عبدالله بن سعيد القطان أبو محمد المعروف بابن كلاب المتوفي عام ٢٤٠ من الهجرة، والذي يصفه التاج السبكي (طبقات الشافعية) بأنه أحد أئمة المتكلمين)(١)، كما يصفه إمام الحرمين بأنه من (أصحابنا) (٢)، فهو اذن من أئمة المتكلمين ولكنه أيضاً من المنتسبين إلى أهل السنة، ولم يجتمع لأحد قبله هذا الوصف، وذلك لأن المتكلمين عموماً قبله كانوا أما جهمية وأما معتزلة، حيث كان أصحاب الحديث وأهل السنة والجماعة يرفضون الكلام والخوض فيه. والتعبير الأكثر دقة يقتضي منا القول بأنه أول متكلم ليس من الجهمية أو المعتزلة أو القدرية أو المرجئة أو الشيعة أو الخوارج.

الدين وجاء ابن كلاب فاعتنق عقيدة السنة، خاص الكلام للدفاع عنها. يقول الأستاذ الدكتور علي النشار في النشأة (يروي السبكي أنه رأى الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي قد ذكر عبدالله سعيد في آخر كتابه غاية لمرام علم الكلام وأنه قال: ومن متكلمي أهل السنة في أيامه عبدالله بن سعيد التيمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم بكتابه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وراث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل) (٣) فهو لم يكن اذن بعيداً عن علوم الحديث والسنة مع كونه متكلماً.

وذلك أيضاً ما يثبته عنه الشهرستاني بقوله (حتى انتهى الزمان إلى عبدالله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية) (٤).

---

(١) التاج السبكي — طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٥١.

(٢) الاشاد للجويني ص ١١٩.

(٣) السبكي — طبقات الشافعية جـ ١ ص ٢٢.

(٤) الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٣.

فكان ابن كلاب اذن هو أول مدافع عن مذهب السنة في مقابل الشيعة والمعتزلة والجهمية وغيرهم. وقد كتب ابن المطهر الشيعي كتابه منهاج الكرامة في معرفة الإمامة رداً على كتابات ابن كلاب عليهم)⁽¹⁾.

ومجمل عقيدة الكلابية كما أرخ لهم الأشعري في مقالاته (أنهم يقولون بأكثر ما ذكرنا عن أهل السنة⁽²⁾ فسلك في مسألة الصفات طريقاً وسطاً بين أهل الإثبات وأهل النفي، لكي يتحاشى التعطيل والنفي من جهة كما يتحاشى الوقوع في التجسيم والتشبيه من جهة أخرى (وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها. وغيرهم ينكر هذا فأثبت بن كلاب قيام الصفات اللائقة ونفى أن ما يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها⁽³⁾. فهو يثبت لله سبحانه وتعالى صفاته من إرادة وعلم وقدرة ولكنه رفض أن يقول هي الذات كما رفض أن يقول أنها غير الذات فهو لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يقال هي الله أو يقال هي غيره) (كما أنه لم يزل متكلماً من صفات النفوس كالعلم والقدرة)⁽⁵⁾. مع ذلك فإنه يرفض أن يصف صفات الله سبحانه بالقدم خوفاً من الوقوع في تعدد القدماء، فخص القدم بالذات لأنه معنى قائم بها (وعبدالله يقطع بأن صفات الباريء لم تزل، ولا أول لوجودها ولكنه امتنع عن تسميتها قديمة، إذ القدم عنده معنى قائم بالقديم، كما أن البقاء معنى قائم بالباقي)⁽⁶⁾.

بل إنه يرفض القول أن الله سبحانه متعدد الصفات (وأما الذي ذكروه في الصفات فقد روى عن عبدالله بن سعيد أنه قال: الله تعالى واحد بصفاته وامتنع عن إطلاق القول بأن الصفات معدودة)⁽⁷⁾.

---

(١) المنشأة جـ ١ ص ٢٧٠.

(٢) مقالات جـ ١ ص ٢٩٨ ط. استنبول ١٩٢٩.

(٣) ابن تيمية ــ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ٤ ص ٤.

(٤) مقالات الأشعري ــ جـ ٢ ص ٥١٤.

(٥) مقالات جـ ٢ ص ٥١٧.

(٦) الشامل الجويني ص ١٤٠.

(٧) نفس المصدر ص ٣٥.

ومن ثم يمكن القول، تأكيداً، أنه يثبت لله سبحانه الإرادة الأزلية، التي ألا أول لوجودها، ويمتنع عن تسميتها ووصفها بالقدم، منعاً للتعدد، من ثم فهو يثبت القدر من الله خيره وشره، وطلاقة المشيئة الإلهية وشمولها لكل شيء مخلوق في الكون، وهو يثبت الكلام لله وهو غير مخلوق. والمخلوقات كلها تتم بكلمة كن (لا يخلق الله شيئاً حتى يقول له كن وليس القول خلقاً)⁽¹⁾.

أما عن موقفه من الجبر والإختيار فهو يثبت للإنسان الفاعلية في الأفعال الإختيارية المحاسب عليها، و يفرق بين الأفعال الإضطرارية والأفعال الإختيارية، ولكنه يجعل هذه الأخيرة مكتسبة، ودليل ذلك ما ذكره الأشعري في المقالات عن مذهبه في الكلام البشري الصادر عن الفاعلية البشرية حيث يقول (كذلك يقول عبدالله بن كلاب أن الكلام يكون اضطراراً و يكون اكتساباً) ⁽٢⁾.

وذلك يدل على أن هذا هو مذهبه في الأفعال البشرية التي منها الكلام البشري، ولكن ليس معنى وقوع الأفعال بالفاعلية البشرية عنده اكتساباً ــ حسب وصف الأشعري لمذهبه في ذلك ــ إن الإنسان خالق لفعله المكتسب فهو يفرد ــ متفقاً في ذلك مع أهل السنة والجماعة أي السلف ــ الله سبحانه بالخلق، ومن ثم فأفعال العباد الإضطرارية والمكتسبة مخلوقة لله سبحانه، وذلك أن ابن النديم ذكر أن لعبدالله من الكتب كتاب (خلق الأفعال) وكتاب (الرد على المعتزلة)⁽٣⁾.

ومن ثم فمذهبه في ذلك أنه لا أحد (يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله أو أن يقدر أن يخرج من علم الله أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله فلا استطاعة ولا قدرة ولا فعل إلا بالله)⁽٤⁾.

وأصل ذلك كله إفراد الله تعالى بالخالقية.

---

(١) مقالات جـ ٢ ص ٥١٢.

(٢) مقالات ص ٦٥.

(٣) ابن النديم ــ الفهرست ص ٢٦٩ إلى ٢٨٠.

(٤) النشأة جـ ١ ص ٢٧٩.

وأما كيف وفق ابن كلاب بين القول بالقدر وإثبات الأفعال الإختيارية للإنسان؟ فليس بين أيدينا من الآثار ما يوضح تفاصيل مذهبه وقوله، إلا أن الذي تثبته الكتب الكلامية وتؤكده هو أن (ابن كلاب هو سلف الأشعري وأستاذه الأكبر). وأن الأشعري كان تلميذاً مخلصاً لابن كلاب حين خرج على أستاذه المعتزلي أبي علي الجبائي.

والمتردد بين بعض المتكلمين قديماً، وبين بعض مؤرخي علم الكلام المحدثين: إن ابن كلاب والماتريدي والأشعري قد توسطوا منهجاً ثالثاً جمعوا فيه بين عقيدة السلف أو المتمسكين بالمدلولات الصحيحة للنصوص وبين عقيدة المعتزلة بخاصة، أو المغلبين الرأي على دلالات النصوص اللغوية بعامة.

ولكن هذا ليس صحيحاً.

ولبيان فساد هذا القول نقول: إن المنهج المزعوم الذي يحاول به أصحابه التوسط بين السلفية والإعتزال، أو المنهج الخاص بالتوفيق بين النقل والعقل قائم على فكرة باطلة، وإن كانت مضمرة وليست ظاهرة أو معلنة ومضمونها أن نصوص الوحي متعارضة مع أحكام العقل وقوانين المنطق.

والصحيح أن آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ الصحيحة لا يمكن أن تضرب بعضها بعضاً من جهة، كما أنها تتوافق تماماً مع العقل السليم من جهة أخرى.

كما أن التعارض القائم بين بعض نصوص الوحي بين العقل عند من يزعم ذلك، إنما هو تعارض بين هذه النصوص وبين الرأي، وليس بينها وبين العقل أو المنطق.

فالعقل أو المنطق أمر مشترك وعام بين جميع الناس أصحاب الفطر السوية، أما الرأي فيكون في كثير من الأحياة شخصياً أو وطنياً أو قومياً أو نابعاً من حضارة خاصة، أو ثقافة معينة. وكل هذه الأصول التي ينبع منها الرأي لا تخلو من التعصب والهوى والتقليد المفسد للموضوعية. مما يجعل الرأي متعارضاً مع المفاهيم القرآنية الصحيحة، ومن ثم يقول أصحاب الرأي أن هذه المفاهيم القرآنية الخالصة متعارضة مع العقل والمنطق وليس مع الرأي الناتج عن الهوى والتعصب.

أو يكون التعارض الموهوم قائماً بسبب خطأ في فهم النص، بحيث يكون المفهوم المستنبط من النص على سبيل الخطأ متعارضاً مع أحكام العقل فلا يكون التعارض بين المدلول الصحيح للنص وبين العقل، ولكن يكون التعارض قائماً في الذهن بين المدلول الباطل وبين العقل أو المنطق.

والاحتمال الثالث هو أن يكون التعارض قائماً في الذهن بين الرأي الفاسد وبين المدلول الخطأ المنسوب للنص، وهو ليس مدلولا صحيحاً له.

والإحتمال الرابع هو الحالة الوحيدة التي لا يقول فيها تعارض لا في الذهن ولا في الواقع ولا في الحقيقة بين النص والعقل، وهي أن يكون المدلول المستنبط من النص صحيحاً حسب قواعد اللغة العربية ومدلولات ألفاظها، وبحسب قواعد أصول الفقه، وفي نفس الوقت يكون المعيار الفكري والقانون العقلي سوياً غير فاسد.

فإذا ظهر تعارض ما في الذهن، فإن المعالجة يجب أن تكون بالنظر في المفاهيم المستنبطة من النص لتصحيحها حسب قواعد ومدلولات اللغة العربية وقواعد أصول الفقه، بالإضافة إلى ضرورة التأكد من نقاء وخلوص المعيار العقلي والميزان الفكري الذي توزن به نتيجة الإستنباط.

فالوسيطة اذا لا تكون إلا بين متطرفين، والصراط المستقيم لا يكون إلا وسطاً بين انحرافين متقابلين.

قال تعالى ﴿ وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾ (١).

وقد علمنا أن السلف على صراط الله المستقيم، ثم تفرقت السبل من هذا الصراط ناحية اليمين وناحية اليسار، ومن ثم فإن الوسيطة تتمثل في صراط الله المستقيم بينما الإنحراف عن الوسيطة والخروج عليها يتمثلان في السبل التي تفرقت عن سبيل الله عز وجل.

---

(١) سورة الانعام: آية ١٥٣.

ومما لا شك فيه أن فكر المتعزلة كان خروجاً عن سبيل الله عز وجل وصراطه (وإن لم يصل هذا الخروج إلى حد الكفر والشرك) وذلك بسبب مخالفتهم لعقيدة السلف في الصفات والقدر كما مر بنا في الباب السابق، وبسبب ما ابتدعوه من مسائل مستحدثة.

فإذا جاء فريق يزعم أن الحق في التوسط بين السلف وبين الإعتزال، فإن هذا الزعم باطل لا محالة. لأن التوسط بين الحق والباطل باطل، من حيث أن الحق وسط بين باطلين مختلفين متقابلين متطرفين.

ومن حيث أن الحق واحد لا يتعدد. والسبيل إلى الحق واحدة لا تتعدد ولا تتفرع ولا تتشعب، ولو تفرعت لكانت كل السبل المتفرعة والمتشعبة باطلة، ما عدا سبيلا واحدة، هي الصراط المستقيم. ولذلك قال تعالى (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله).

ولأن التوسط بين الصراط المستقيم وبين إحدى السبل الخارجة والنحرفة عنه لا يحقق الوسطية ولا يصيب الحق الذي يتمثل في الصراط المستقيم، ولكنه يسلك سبيلا باطلة جديدة، وهي بلا شك أقل انحرافاً وبعداً عن الصراط المستقيم من السبيل المرفوضة، ولكنها من المؤكد أيضاً ستكون خارجة عن الصراط المستقيم بزاوية انحراف نقل عن السبيل المرفوضة.

وهذا ما حدث من الأشاعرة المتأخرين حيث حاولوا التوسط بين السلف الذين يمثلون الصراط المستقيم أصدق تمثيل وبين المعتزلة الذين يمثلون انحرافاً فكرياً بسبب تغليب الرأي على المدلول الصحيح للنص.

فلم يسلك الأشاعرة المتأخرون سبيل الحق، أي الصراط المستقيم وإنما سلكوا سبيلا منحرفة جديدة، وليست هي سبيل المعتزلة، وليست سبيل الله المستقيمة التي كان عليها السلف من جيل الصحابة ومن تبعهم بإحسان وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

ونظراً لأن سبيل الأشاعرة المتأخرين كانت وسطاً بين السلف والمعتزلة، فإنها لم تكن على صراط الله المستقيم، ولم تصب الحق الخالص الكامل كما أنها

لم تكن منحرفة بنفس الدرجة التي كانت عليها الفرقة المعتزلة وإنما كانت تميل عن الصراط المستقيم بزاوية انحراف أقل من زاوية انحراف المعتزلة عنه، ولكنه انحراف على أي حال.

هذا بالنسبة للأشاعرة المتأخرين أما بالنسبة للإمام أبي الحسن الأشعري المنسوب إليه المذهب، فالذي نراه ونرجحه هو أنه ترك الإعتزال كلياً وعاد إلى عقيدة السلف وعقيدة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله كلياً أيضاً. وذلك بخلاف ما يقرره الأشعريون المتأخرون حيث يزعمون أنه عاد إلى عقيدة أحمد بن حنبل أولا. ثم عدل عنها إلى عقيدة وسط بين عقيدة الحنابلة وبين عقيدة المعتزلة، هي عقيدة الأشاعرة المتأخرين.

وهذا ما سيأتي بيانه تفصيلا بعد بإذن الله تعالى.

الأشعري يتبرأ من الإعتزال ويعود إلى عقيدة السلف ويموت عليها:

عاش الأشعري معتزلياً متتلمذاً على يد أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في عصره، ثم انشق عليه وعليهم، واعتزل الإعتزال.

وتروى لنا كتب تاريخ علم الكلام عدة روايات في سبب هذا الإنفصال:

أولها: قول الشهرستاني (جرى بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه الجبائي مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح، فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى طائفة الصفاتية، فأيد فقالتهم بمناهج كلامية. وصار ذلك مذهباً لأهل السنة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية)(١).

وفصل لنا السبكي في طبقات الشافعية هذا الخلاف بقوله (سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوماً عن ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي قائلا: ما عاقبتهم؟ فأجاب قائلا: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من الهلكات، والصبي من أهل النجاة، فرد الأشعري: ولم؟ فرد الجبائي: لأنه يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها. فرد الأشعرين قائلا: فإن قال الصبي: لم أقصر ولكن

---

(١) الشهرستاني الملل والنحل ص ١١٨، ١١٩.

مت قبل أن أتمكن من علمها. فأجاب الجبائي: إن الله يقول له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت فكانت مصلحتك في الموت صغيراً، فرد عليه الأشعري، فإذا قال الكافر: ولم يا رب لم تراع مصلحتي أنا الآخر، فأموت صغيراً، وأنت تعلم أني حين أكبر سأكون كافراً، فلم يحر الشيخ جواباً)⁽¹⁾.

وإذا صحت هذه الرواية في تعليل رجوع الشيخ أبي الحسن الأشعري عن الإعتزال إلى أهل السنة والجماعة تكون مسألة الجبر والإختيار هي السبب في هذا الرجوع، لأنها في صميم أهل العدل الذي قامت المعتزلة لتقريره وتأكيده منذ أول عهدها ابتداء من واصل بن عطاء.

وبذلك تصبح هذه الرواية وثيقة دامغة لمذهب المعتزلة في العدل والتوحيد والقائمة على نظرية الصلاح والأصلح.

كما يعتبر إعتزال الأشعري صفوفهم وعودته إلى عقيدة السلف بمثابة إعلان لانتهاء عهدهم الفكري في العالم الإسلامي، وإفلاس منهج الرأي وعجزه عن تقديم العقيدة الإسلامية في صياغة وتصور صحيح خالص من الكتاب ومتوافق مع أحكام العقل بالرغم من أنهم أصحاب العقل حسب زعمهم.

ثانياً: ما قرره الأستاذ أحمد أمين في كتابه (ظهر الإسلام) حيث قدم رواية أخرى في تعليل ترك الأشعري الإعتزال ملخصاً إياها بقوله (إن رجلا سأل الجبائي: هل يجوز أن يسمى الله عاقلا، فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، والعقال يعني المنع، والمنع على الله

فقال الأشعري: فعلى قياسك هذا لا يسمى الله حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حكمه اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق لفظ حكيم عليه تعالى، فلم يحر الجبائي جواباً.

وسأل الأشعري: ما تقول أنت؟ قال أجيز حكيماً ولا أجيز عاقلا لأن طريقي في مأخذ أسماء الله لسماع الشرعي لا القياس اللغوي، فأطلقت حكيماً لأن الشرع

---

(١) السبكي ــ طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٥.

أطلقه، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته) (١).

وتثبت هذه الرواية اختلاف الأشعري مع أستاذه في مسألة الاسماء والصفات، كما أثبتت الأولى اختلافه معه في مسألة الجبر والإختيار والصلاح والأصلح، وهما قضيتان من قضايا القضاء والقدر.

كما تثبت الرواية الثانية أن الإختلاف بينهما أصبح أصولياً حيث افترق الأشعري مع أستاذه منهجاً وموضوعاً. فأثبت لله من الاسماء ما أثبته الشرع دون النظر إلى مبررات الإثبات العقلية والقياسات اللغوية، ومنع عنه الشرع دون النظر إلى النظر إلى الإلزامات العقلية لهذا المنع كذلك.

وباعتبار صحة الروايتين، يكون الأشعري قد خرج على المعتزلة لعجز طريقتهم عن تقديم النسق الإعتقادي الإسلامي النابع من القرآن الكريم أصلا والمقبول عقلا، سواء في صفات الله عز وجل أم في مسألة العدل الإلهي، والحرية الإنسانية.

ثالثا: ما يرويه ابن عساكر من روايات على لسان الشيخ مبيناً أن سبب تركه الإعتزال هو رؤياه لرسول الله ﷺ في منامه في أول شهر رمضان بأمره بالنظر في أدلة الإثبات لمسألة رؤية الله عز وجل في الآخرة، وسائر المسائل مما جعل الأشعري يترك كتب الكلام والإشتغال به، و يشتغل بالعلوم الشرعية.

ثم أتاه بعد ذلك رسول الله ﷺ في آخر شهر رمضان، فقال له مغضباً (من الذي أمرك بذلك، صنف وانظر هده الطريقة التي أمرتك بها، فإنها ديني، وهو الحق الذي جئت به، فأخذت في التصانيف والنصرة، وأظهرت المذهب) (٢).

إعلان إعتزال الإعتزال والعودة لعقيدة السلف:

وكان خروج الأشعري على الإعتزال علنياً إذ طلع على الناس في الجامع بعد غيابه عنهم اسبوعين معتكفاً في بيته، وقال لهم (معاشر الناس إنما تغيبت عنكم

---

(١) أحمد أمين — ظهر الإسلام ص ٦٨، ٦٩.

(٢) ابن عساكر — تبيين كذب المفتري على الإمام الأشعري ص ٤٢، ٤٣.

هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة. ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت بالله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس) (١).

أما انخلاعه مما كان يعتقده، فقد فصلته لنا رواية ابن خلكان في (وفيات الأعيان) عن تبرئه من الإعتزال أمام الناس في الجامع بعد اعتكافه بقوله على لسانه (أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وإن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة، فتخرج لفضائحهم ومعايبهم) (٢).

وباعتبار صحة هذه الروايات الأخيرة والتي تتفق مع الروايات السابقة، فإن خروج الأشعري على المعتزلة علناً أمام الناس كان بعد قلق طويل وحيرة فكرية، ظل خلالها متردداً بين قبول الإعتزال منهجاً وموضوعاً كعقيدة أخيرة ثابتة له، يطمئن لها قلبه وتسكن بها نفسه.

يثبت هذه النتيجة مناظراته مع أستاذه أبي علي حول مسألة الصلاح والأصلح والعدل وأسماء الله تعالى، كما يثبته وتؤكده روايات الرؤيا إذ لا تحدث هذه الرؤيا إلا لمؤمن صادق امتلأت نفسه بالحيرة والقلق حول موضوع خطير، وما أخطر في حياة المؤمن من العقيدة التي يدين بها والتي يتحدد بها مصيره في الآخرة.

يقول عن نفسه (وقع في صدري في بعض الليالي شيء ما مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين وسألت الله يهديني الطريق المستقيم) (٣).

إن منهج المعتزلة الفكري يحتم على صاحبه أن لا يطمئن ولا يثق إلا في النتائج المتفقة مع أحكام العقل حسب زعمهم. أما الأشعري فقد نبذ هذا السبيل العقلي المحض حيث لم يحصل به في صدره الإطمئنان حيال نتائجه، كما أن تفكيره العقلي نقضه وأظهر له معايبه وعجزه. فلجأ إلى سبيل آخر هو الدعاء وطلب الهدى من الله عز وجل. ولهذا دلالة منهجية هامة وهي أن الأشعري ترك العقل

---

(١) السبكي ــ طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٥.

(٢) ابن خلكان ــ وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٤٦.

(٣) ابن عساكر ــ تبيين كذب المفتري ص ٣٨.

كقبلة أولى وأساس وحيد ومرجح أسمى وحكم أعلى ينبغي على المفكر المعتزلي أن يتوجه إليه في هذا كله و يعول عليه أولا وأخيراً.

كما أن التوجه إلى الله بالدعاء والصلاة سائلا إياه الهدى إلى الطريق المستقيم يعني العودة إلى النص كقبلة أولى ومرجح أول وأخير. وحكم أعلى كما هو الحال عند السلف. ويمكن أن نستنبط من هذه الروايات السابقة حول انخلاع الأشعري عن الإعتزال كما ينخلع المرء عن ثوبه بعدة نتائج منهجية هي:

الأولى: نظرة الأشعري الجديدة حيال أدلة العقول حيث لم تعد عنده يقينية ومورثة للاعتقاد الصحيح من جهة، كما أنها لا تصلح كسند لعقيدة يدين بها الناس من جهة أخرى. وهذا بسبب تكافؤ الأدلة العقلية التي تثبت القول ونقيضه معاً، مما يجعل دورها في التشكيك والحيرة العقيدية أكثر منه في الإقناع وترسيخ الايمان وتثبيته.

وهذا أوضح من مناظراته مع أبي علي الجبائي في مسألة الصلاح والأصلح ومسألة أسماء الباري تعالي حيث عارضه الأشعري بالبراهين المنطقية والحجج العقلية بنفس القوة التى دافع بها الأستاذ عن مذهبه.

الثانية: إن الأشعري أصبح ملتزماً حيال مسألة الأسماء والصفات وهي مبحث التوحيد عن المسلمين باتباع النص على نحو تعامل السلف معه وذلك حين قرر للجبائي أنه يثبت لله ما أثبته لنفسه، و ينفي عنه ما ينفيه عن نفسه، غير عابىء بالزامات الآراء والمذاهب وأحكام العقول وقياسات اللغة والدليل على هذه السلفية الواضحة الناصعة قوله (فأطلقت حكيماً لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته).

الثالثة: روايات رؤيا الأشعري لرسول الله ﷺ في منامه دليل على حيرته وتشككه في عقيدة المعتزلة.

ومناظرته في مسألة الصلاح والأصلح دليل على رفضه للاعتزال أو بدء عزوفه عنه.

ومناظرته في أسماء الله تعالى على التزامه بمنهج السلف واطمئنان إلى عقيدتهم.

لكن الذي يراه فريق من مؤرخي علم الكلام غير ذلك حيث يزعمون أن الأشعري انتقل من الاعتزال إلى مذهب السلف الذي يقرنون بينه وبين المشبهة ظلماً وزوراً ثم يزعمون أنه عاد بعد ذلك إلى منهج وسط بين الحشوية المشبهة وبين الاعتزال الذي هو مذهب الأشعري أو بتعبير أدق الأشاعرة الآن.

ومع إصرارنا على أن الأشعري إلى السلفية دفعة واحدة وظل عليها حتى الموت نرى أنه يتحتم علينا بيان هذا بأدلته رفعاً للإلتباس ودفعاً للشبهات التي يستغلها المخالفون للسلف محاولين الإحتفاظ بشيخ كبير من شيوخ الإسلام كسند لهم إذ ينتسبون إليه وهو منهم براء كما سيتضح لنا ذلك بعد.

إبطال دعوى اختلاف الإبانة عن اللمع منهجاً وموضوعاً وإثبات التوافق التام بينها

إن مسألة المنهج عند الأشعري ليست بالمسألة السهلة التي يتمكن الباحث من استجلائها بسهولة حيث كان السلف يتمسكون بالصراط المستقيم بين انحراف الحشوية من جانب والمعتزلة والجهمية من جانب آخر.

ولكن البعض فهم بعض المفكرين منهج الأشعري على أنه منهج جديد وسط بين الإنحرافين، كما اعتبر عقيدته وسطاً كذلك بين عقيدة هؤلاء وعقيدة أولئك.

من ذلك ما أثبته الجويني عن الأشعري أنه (نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا، فقالوا: لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة.

وقالت الحشوية المجسمة والمكيفة المحددة أن لله علماً كالعلوم وقدرة وسمعاً كالأسماع وبصراً كالأبصار، فسلك رضي الله عنه طريقه وسطاً)(١).

وتتضمن عبارات الجويني السابقة خطأ مضمراً يجب كشفه وإظهاره، وهو تقسيم الإتجاهات الفكرية قبل الأشعري إلى إثنين المعطلة من ناحية والمشبهة من ناحية أخرى وإغفال ذكر السلف كأصحاب الصراط المستقيم وهم الفقهاء المحدثون وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

---

(١) ابن عساكر ــ تبيين كذب المفتري ص ١٤٩.

ومن ثم قرر الجويني أن الأشعري جاء بعقيدته الوسط بين الإثنين ليقدم للمسلمين الصراط المستقيم بهذه الوسطية.

وهذا غير صحيح لأن الأشعري لم يبتدع هذه العقيدة ولم يحدث هذا المنهج عن طريق المزج أو الجمع بين الإتجاهين المنحرفين. والحقيقة هي أن الأشعري رجع إلى عقيدة الإمام أحمد بن حنبل باعتبارها عقيدة السلف وباعتبارها الصراط المستقيم. لم يحدث ولم يبتدع أما الذين أحدثوا عقيدة وسطاً بين المعتزلة وبين السلف فهم الأشاعرة اللاحقون على الأشعري ومنهم الجويني نفسه.

ومن قبله الباقلاني ومن بعده الغزالي وغيرهم.

أما بالنسبة للإمام الأشعري، فإنه وهو المنتقل بشعلة الفكر الإسلامي المتوهجة من المنهج العقلي المتطرف عند المعتزلة إلى رواق أهل السنة والجماعة حيث ظلال القرآن الكريم والحديث الشريف، فإن هذا الأمر يبدو لنا بعيداً تماماً عنه.

لقد ترك لنا الأشعري من أعماله الفكرية ما يجعلنا نضعه مع السلف الذين يتمسكون بظاهر النص مع التنزيه المطلق لله عز وجل كالحنابلة.

والحجة البالغة على هذا القول كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) حيث يبدأ فيه بالهجوم العنيف على المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة.

ثم يردف هذا الهجوم بباب في إبانة قول أهل الحق، قال فيه (فإن قال قائل، قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي تقولون، ديانتكم التي بها تدينون؟

قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وبسنة نبينا ﷺ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من أمام مقدم وخليل معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين)(١).

---

(١) الأشعري — الابانة _ ص ٧، ٨.

فبعد أن بين القرآن والسنة هما مصدر العقيدة، ذكر أن طريقة الإمام أحمد بن حنبل في فهم هذا المصدر ومنهجه في التعامل الفكري معه هو المنهج الصحيح.

ومن ثم يحق لنا القول بأن الأشعري في كتابه (الابانة) ليس إلا أحد الحنابلة في الأصول منهجاً وموضوعاً.

بيد أن الأشاعرة يرفضون هذه النتيجة المؤكدة و يتلمسون في كتاب الأشعري (اللمع) قولاً آخر يحاولون به إثبات أشعرية الأشعري — إن جاز هذا التعبير — أو بتعبير آخر يحاولون به إثبات مذهبهم إلى الأشعري.

يقول أحد الأشاعرة المعاصرين أن الأشعري لا يذكر في كتاب اللمع (الإمام أحمد رضي الله عنه ولا يشيد بمنهجه، بل هو على العكس من ذلك يهاجم في قسوة أولئك الذين يضيقون بالنظر والاستدلال، وهم الحنابلة)⁽¹⁾.

و يستدل على هذا وعلى أن الأشعري يتفق مع أتباعه المنتسبين إليه من بعده باستحسانه الخوض في علم الكلام كوسيلة ومنهج لعرض مذهب أهل السنة والدفاع عنه.

ومن ثم ينتهي الأشاعرة المنتسبين لأبي الحسن الأشعري إلى أن أشعري اللمع متكلم عقلي بخلاف أشعري الابانة الذي ثبتت لنا سلفيته وحنبليته تماماً. (فهذه الصورة العقلية التي أخذناها من اللمع توصل في الوقت نفسه إلى نتائج قد تكون متعارضة أتم التعارض مع تلك النتائج التي وصل إليها من اعتمد على الابانة في تقديم مذهبه وتقدير مواهبه). مما جعل الأشعري متناقضاً مع نفسه إذا كان كتب اللمع والابانة في زمن واحد ومات عليهما معاً.

وهذا استلزم من الباحثين والمؤرخين محاولة هذا التعارض الظاهر بين اللمع والابانة، وليس من سبيل إلا أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر. بمعنى أن الأشعري كتب أحدهما أولاً ثم عدل عنه وكتب الآخر كعقيدة أخيرة انتهى إليها فكره ومات عليها.

---

(١) الدكتور حمودة غرابة — مقدمة اللمع ص ٥.

وقد انقسم الباحثون ومؤرخو الفرق إلى فريقين حيال تعيين الكتاب الناسخ والكتاب المنسوخ.

ولذلك أهمية حيث يمكن معرفة العقيدة النهائية للأشعري من معرفة الكتاب الناسخ والكتاب المنسوخ.

الفريق الأول: وهم السلفيون و يرون أن الأشعري مات سلفياً، وأنه عندما اعتزل الاعتزال انتقل من المنهج العقلي إلى منهج وسط بين العقل والنقل فكتب اللمع، ثم تبين له فساد هذا الأخير أيضاً تركه وعاد إلى العقيدة السلفية الكاملة الخالصة معبراً عنها بالإبانة، فكتاب الإبانة هو الناسخ لكتاب اللمع عند السلفيين.

ويشاركهم في هذا الرأي بعض المستشرقين مثل «مكدونالد وجولد زيهر» حيث يقرران أن الأشعري مات سلفياً، باعتبار الإبانة آخر كتبه.

بيد أن المستشرقين يختلفون مع السلفيين من المسلمين في تعليل ذلك، فبينما يرى السلفيون أن الأشعري ترك الاعتزال إلى عقيدة وسط بين السلفية والاعتزال ثم ترك هذه الأخيرة لأنها لم ترض عقله ولم يطمئن إليها فعاد إلى الحق الكامل والصراط المستقيم أي إلى عقيدة السلف، نجد مستشرقاً مثل «مكدونالد» يرى أن الأشعري اضطر إلى كتابة الإبانة وهو لا يؤمن بما فيها وذلك على سبيل التقية من الحنابلة أصحاب النفوذ في بغداد في أخريات أيامه.

وهذا تعريض حاقد من مستشرق بأحد أئمة المسلمين حيث يصفه بالجبن كما أنه يصف الحنابلة بالاستبداد الفكري وهو قول ينقصه الدليل.

أما الفريق الثاني فهم الأشاعرة أو من يدينون بعقيدة وسط بين السلفية والاعتزال ــ حسب زعمهم ــ و يرون أن كتاب اللمع يعبر عن منهجها. إذ يعتقدون في صحة هذا المنهج والنتائج الفكرية التي أدى إليها من حيث أنه يجمع ــ حسب زعمهم ــ بين العقل والنقل في موازنة دقيقة ومطلوبة لتحقيق الوسطية بين طرفين كلاهما مجانب للحق والصواب. ومحاولة منهم لابقاء الأشعرية كمذهب قائم ومنتشر في كثير من بلاد العالم الإسلامي حتى اليوم، فإنهم يصرون على جعل اللمع هو الكتاب الناسخ والابانة هو الكتاب المنسوخ.

ومن ثم يمكن القول أن الحرب التي كانت سجالاً على السلف (الصحابة والتابعين) عندما تنازعتهم الفرق، تحاول كل فرقة الانتساب إليهم لاحقاق مناهجهم وإثبات عقائدهم، نقول: إن هذه الحرب قد انتقلت بعد الأشعري و بعد انقضاء عهد المعتزلة في العالم الإسلامي، إلى أبي الحسن الأشعري نفسه، حيث يحاول المنتسبون إليه إسماً أن يجعلوه مؤسساً لعقيدتهم بالرغم من أنه مات تائباً عنها.

وفي ساحة هذه الحرب الفكرية يقدم كل فريق أدلته:

أما أدلة **السلفيين** فهي ذات شقين:

الشق الأول: نفسي إذ أن الإنسان في تحوله من الباطل إلى الحق أو من الخطأ إلى الصواب إنما يتضح له الأمر شيئاً فشيئاً، و ينتقل إليه خطوة خطوة، ومن ثم يرون أن الأشعري (قد وصل إلى الحق على مراتب فترك أولاً مذهب المعتزلة إلى مذهبه الوسط فأصاب نصف الحقيقة، ثم ترك أخيراً مذهبه العقلي إلى مذهب السلف، فأصاب الحق كله)(١).

أما الدليل النقلي على سلفية الأشعري ـــ وهو الشق الثاني من أدلتهم ـــ فهو ما رواه ابن عساكر من رواية الأشعري عن نفسه إذ ذكر في كتابه (العمد) وهو مصنف في الرؤية ألفه بعد سنة عشرين وثلاثمائة ـــ أسماء كتبه ذكر منها اللمع الكبير واللمع الصغير واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وهو الذي بين أيدينا. ولم يذكر بين مصنفاته حتى هذه السنة من حياته كتاب الابانة وذلك دليل قوي على تأخر (الابانة) عن اللمع(٢).

كما يضيف السلفية دليلاً نقلياً آخر هو ما ذكره ابن عساكر عن مرحلة التحول، حيث غاب عن الناس قرابة أسبوعين، ثم أعلن انسلاخه عن الاعتزال، ودفع إلى الناس ما كتبه خلال هذه المدة معبراً عن عقيدته الجديدة وذكر أن ما دفعه كان كتابي (اللمع) و(كشف الأسرار وهتك الأستار).

---

(١) د. حمودة غرابة ـــ مقدمة اللمع ص ٧.

(٢) ابن عساكر ـــ تبيين كذب المفتري ص ١٢٨، ١٢٩.

ومن ثم يكون هذا برهاناً ساطعاً على أن اللمع كتاب التحول، والابانة كتاب العقيدة الأخيرة التي استقر عليها.

و يقدم السلفيون دليلاً نقلياً ثالثاً على تأخر الإبانة عن (اللمع) وهو أن الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين يذكر باباً بعنوان (هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة) و يورد فيه عقيدة أهل الإثبات كما يراها أهل السلف وكما هي في الإبانة تماماً، ثم يعقب في النهاية عليها بقوله (فهذه جملة ما يأمرون به وما سيعملونه و يرونه وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله).

ثم ذكر عقيدة ابن كلاب في الباب الذي يلي هذا الباب، فقال (فأما أصحاب عبدالله بن سعيد القطان، فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة) ثم لم يعقب بعد ذلك بانتسابه إلى عقيدته، كما فعل مع أصحاب الحديث وأهل السنة، لأن ابن كلاب يستعمل التأو يل في بعض صفات الفعل كما مر بنا أثناء العرض الموجز لمذهبه.

كما أن الأشعري نفي أن يكون بينه وبين كلاب اتفاق تام إذ قال (فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة).

كذلك يؤكد السلفيون قولهم في هذه القضية بأن الأشعري حين كتب المقالات كان يعلم بكل السبل المنهجية والعقائد الإسلامية وغير الإسلامية ومن الأولى عقيدة ابن كلاب ومنهجه الوسط. فلو كان منهجه وتلك عقيدته كما هي في اللمع لنسب نفسه إليها.

وأخيراً يقدم السلفيون دليلاً دامغاً يتلخص في أن الإبانة هاجم تفسير الاستواء بالاستيلاء، وقرر أنه مذهب المعتزلة والجهمية والحرورية، وسرد الآيات القرآنية الدالة على الاستواء، كما أثبت رؤية الله تعالى في الآخرة.

كذلك أثبت لله سبحانه وتعالى الوجه والعين والبصر واليدين على قول أهل السنة، رافضاً للتأو يل باعتباره سبيل الفرق الزائغة عن الحق و باعتبار نتائج منهج التأو يل باطلة ومخالفة لعقيدة سلف الأمة. بل أنه يقدم الأدلة النقلية والعقلية على فساد هذه النتائج.

فلا يعقل إذاً أن يرجع عن هذه العقيدة إلى منهج التأويل ونتائجه بعد أن اعتبر التأويل بعامة منهجاً للفرق الضالة الزائغة.

ولو حدث ذلك وكتب كتابه (اللمع) بعد (الإبانة)، لأعلن رجوعه عن عقيدة الإبانة، كما أعلن رجوعه عن الاعتزال من قبل، بينما خروجه على عقيدة اللمع أو ابن كلاب واعتناقه لعقيدة السلف لا يستدعي هذا الإعلان لأنه إتمام. لما سبق أن أعلنه من قبل إلا وهو الرجوع عن عقيدة أهل التأويل العقلي عموماً إلى عقيدة السنة والجماعة أو السلف كما هي عند الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى والتي تقوم على الالتزام بمعنى النص دون صرفه عن ظاهر معناه بدون صارف مشروع مع نفي التشبيه والتمثيل ومع رفض التعطيل أيضاً بالتأويل الكلامي والفلسفي والباطني.

أما أدلة **الأشاعرة** التي يحاولون بها إثبات نسخ اللمع للإبانة فإنها متعدد تعرضها كما عرضها أحد الأشاعرة المعاصرين ضماناً للموضوعية وللحياد في العرض.

أولاً: الصورة السلفية التي تصورها الإبانة صدرت أولاً، والصورة العقلية التي يقدمها اللمع صدرت أخيراً، إذ كانت هذه الصورة الأخيرة التحديد الأخير للمذهب الأشعري في وضعه النهائي الذي مات صاحبه وهو يعتنقه و يعتقد صحته و يدافع عنه، و يرضاه لاتباعه⁽¹⁾.

والدليل على هذا أن الأشعري في الإبانة أشرق أسلوباً وأكثر تحمساً وأعظم تحاملاً على المعتزلة وأبعد ما يكون عن آرائهم، وهذه مظاهر نفسية يجدها المرء في نفسه تجاه رأيه الذي يتركه إبان تركه أو بعد التخلي عنه.

أما الدليل الثاني فهو ما يبدو على اللمع من نضوج يحتاج إليه الإبانة، وحسب القارىء أن يراجع باباً مشتركاً في الكتابين ليرى أن (اللمع) في هذا الباب قد أحاط بمسائله، وأجاد في عرض أدلته، وأفاض في اعتراضات خصومه، وأحسن في

---

(١) الدكتور حمودة غرابة ـــ مقدمة اللمع ص ٧.

الرد عليها، مما يدل على أن كتاب (اللمع) لم يكتب إلا في الوقت الذي نضج فيه وفي نفس صاحبه)(١) .

وليس لدى الأشاعرة أدلة أخرى بعد هذين الدليلين، ومن الواضح أنهما دليلان متهافتان لا يقويان على مواجهة أدلة السلفيين النقلية والعقلية.

ولذلك يلجأ بعض المنتصرين من المعاصرين للأشعرية أو بتعبير أدق الذين يرغبون في الانتصار لها ضد السلفية إلى محاولة دحض الأدلة التي لها قوة الإثبات والترجيح فيردون رواية ابن عساكر التي ذكر فيها تأليف اللمع خلال مدة الاعتزال في مرحلة التحول.

أما رواية ثبت مؤلفات الأشعري التي ذكرها في كتابه (العمد في الرؤية) حيث ذكر اللمع ولم يذكر الإبانة، فقد حاول أصحاب هؤلاء دحض الحجة التي تثبت موت الأشعري على عقيدة السلف. فقال أحدهم(٢) أن ابن عساكر حين أهمل كتاب الإبانة في هذا الثبت فإنه ذكر كتاب (المختصر في التوحيد والقدر) ورجح أنه كتاب (الإبانة) والدليل على هذا ما ذكره ابن عساكر أنه في أبواب من الكلام، منها (إثبات رؤية الله بالأبصار، والكلام في سائر الصفات، والكلام في أبواب القدر كلها وفي التولد والتعجيز والتجوير، وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها، ولم يجدوا إلى الإنفكاك عنها بحجة سبيلاً)(٣).

وبالمطابقة بين موضوعات الإبانة، وبين هذا الكتاب يتبين اتفاقهما موضوعاً وترتيباً، كما أن الإبانة يصلح له ككتاب صغير إلى حد ما عنوان (المختصر في التوحيد والقدر)، هذا صحيح.

ولكن هذا التشابه لا يكفي أن يكون الكتابان كتاباً واحداً لمجرد تشابه الموضوعات وترتيبها لأن ذلك قائم بين كثير من كتب علم الكلام وبين كتب الأشعري بدليل اتفاق بعض الأبواب بين اللمع والإبانة.

---

(١) الدكتور حمودة غرابة — مقدمة اللمع ص ٧، ٨.

(٢) الدكتور محمد جلال موسى في بحثه للماجستير عن نشأة الأشاعرة.

(٣) ابن عساكر — تبيين كذب المفتري — ص ١٣١، ص ١٣٢ في المرجع السابق.

كما أن الاختلاف الواضح بين الحروف التي يتكون منها إسما الكتابين تمنع الاختلاط نتيجة للتصحيف أو التحريف بينهما كذلك يلاحظ أن ابن عساكر ذكر أن كتاب (المختصر في التوحيد والقدر) يحتوي على كلام في التولد بينما ليس في الإبانة ذلك.

ولو افترضنا جدلاً وجود الكتابين في ثبت واحد ووقت واحد للأشعري، فذلك وإن كان ينفي أسبقية اللمع فإنه لا يصح كدليل على أسبقية الإبانة، بل يبرهن على أن احتمال أسبقية أحدهما على الآخر قائم بلا مرجح.

ولكن أليس هناك احتمال ثالث لهذين الاحتمالين، ونعني بهما أسبقية اللمع على الإبانة، وأسبقية الإبانة على اللمع؟.

إن هذين الاحتمالين يقومان على فرض يقول بتناقض الكتابين واختلافهما منهجاً وموضوعاً؟.

والذي أراه وأقرره باطمئنان هو أن الكتابين متفقان تماماً منهجاً وموضوعاً والاختلاف الظاهر نتيجة النظرة السطحية فيهما لا يمس المنهج ولا العقيدة التي يحتويها كل منهما.

ودعوى الاختلاف بينهما تحتاج إلى تحقيق وإلى نظرة متفحصة وعلى كل حال فأدلة السلفيين لإثبات سلفية الأشعري دامغة وحججهم بالغة في حالة ثبوت وجود الاختلاف بين الكتابين، وهو ما أرفضه وسندلل على بطلانه بعد حين. وفي هذه الحالة سيثبت بلا شك أن الأشعري عاد من الاعتزال إلى عقيدة السلف مرة واحدة وظل عليها ومات عليها.

الاتفاق الكامل بين الإبانة واللمع منهجاً وعقيدة:

حيال هذا الأمر لا نملك إلا أن نتساءل: هل اللمع حقاً متناقض أو مختلف مع الإبانة بحيث يتحتم علينا أن ننسخ أحدهما بالآخر، منعاً لتناقض الأشعري مع نفسه، كما يزعم بعض المستشرقين، الذين يجعلون الإبانة كتاباً اتخذه الأشعري في الظاهر تقية من الحنابلة أصحاب النفوذ في بغداد وقتئذ، فيلحقون بالشيخ الكبير صفات غير لائقة به من التلون وأخلاق تتنافى مع التقوى والإيمان كالخداع والنفاق

في العقيدة إذ يظهر خلاف ما يبطن، ولا شك أنه بريء من هذا كله.

والرد عليهم واضح، إذ أنه لم يفعل ذلك وهو معتزلي علماً بأن الاعتزال أبعد للحنابلة من عقيدة اللمع التي يقال أنها وسط بين الاعتزال والسلفية وكيف يظل الأشعري أربعين عاماً معتزلياً معلناً ذلك بكل شجاعة رغم نفوذ الحنابلة حسب تخرصات المستشرقين، ثم هو يجبن ويخاف و يظهر خلاف ما يبطن بعد أن يخرج عليهم؟

ومن الذي قال أن الحنابلة استخدموا نفوذهم في ظلم وتعذيب أصحاب المذاهب المخالفة، كما فعل المعتزلة في عهد المأمون ومن بعده ضد أحمد بن حنبل رحمه الله وغيره من الأئمة، بالرغم من ادعائهم بأنهم أصحاب حرية الفكر والرأي؟.

والحقيقة أن دعوى اختلاف اللمع عن الإبانة دعوى باطلة يحاول ترسيخها أعداء السلف وأهل البدع من المسلمين وأهل الزيغ من الملحدين.

إن ما وجدناه في اللمع والإبانة يدل دلالة قاطعة على أنه لا تناقض ولا اختلاف بينهما مما يجعل القول بأن الأشعري دون أن ينسخ أحدهما بالآخر هو القول الصحيح الراجح.

كما أننا لا نقبل دعوى اختلاف عقيدة الإبانة عن عقيدة اللمع اتباعاً لقضية أثارها المبتدعون وأثارها المستشرقون دون أن يكون لنا النقد العميق والتحليل الدقيق لنصوص الكتابين، ومعرفة حقيقة هذا الاختلاف إن وجد. وحقيقة ظروفه ومقتضياته.

إنه مما لا شك فيه أن بين الكتابين اختلافاً لكن الذي نرفضه هو أن يكون بين العقيدة المتضمنة في كل منهما اختلافاً.

لذلك يتحتم علينا أن نجيب على السؤال:

هل الاختلاف بين عقيدة الكتابين يصل إلى حد التناقض أو التغاير حتى يتحتم علينا أن ننسخ أحدهما بالآخر تبرئة لصاحبهما من التناقض أو أن الأمر لا يستحق ذلك؟

ولعل أول ما ينبغي البدوء به لمعرفة في تحقيق نصوص الكتابين ومقارنة العقيدة في كل منهما هو النظر في اسمي الكتابين لما لهما من دلالة.

(فالإبانة عن أصول الديانة) يوحي بأن الأشعري في ذهنه تقديم عقيدة القرآن الكريم والسنة إلى المسلمين، وبالذات إلى عامة المسلمين. لأن المقصود بالديانة هنا (الإسلام) والإبانة المقصودة هي للمسلمين.

ومن ثم يمكن القول أن كتاب (الإبانة) مكتوب وموجه للباحثين عن الحق من المسلمين المخلصين لازالة شبهات المبطلين والمشككين من نفوسهم.

أما اسم كتاب اللمع فهو (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع). وهذا الاسم كما اختاره صاحبه لكتابه يدل دلالة قاطعة على الاختلاف بينه وبين الكتاب السابق ــ لا في العقيدة ــ ولكن في أمرين هامين يؤثران في منهج الكتاب وأسلوبه، أما الأول: فهو الهدف من كتابته. وأما الثاني: فهو المخاطب به الكتاب والموجه والمكتوب من أجله.

أما هدف (الإبانة) فهو تبيين أصول الدين للمسلمين.

بينما هدف (اللمع) الرد على أهل الزيغ من غير المسلمين وأهل البدع من المسلمين.

فالمغايرة بين الكتابين قائمة في الهدف ثم هي قائمة في الفئة التي كتب الأشعري الكتاب لمخاطبتها به.

وهذا يحتم اختلاف الأسلوب والطريقة بينهما يؤيد هذه الحقيقة الهامة متنا الكتابين.

فمن حيث الموضوع يخاطب الأشعري في اللمع أولاً أهل الزيغ من الملاحدة.

فيبدأ الكتاب بالدليل على وجود الصانع والخالق للمحدثات ثم يدلل بعد ذلك على أنه لا يشبه المخلوقات ثم يبرهن على وحدانيته.

ثم يبرهن على البعث.

ثم يثبت استحالة الجسمية على الله عز وجل وكل هذا موجه للكافرين والملاحدة.

وبعد ذلك يثبت بعض صفات الله عز وجل كالعلم والقدرة والسمع والبصر وأنه لم يزل يتصف بها.

ويمكن اعتبار هذا القسم من الكتاب موجهاً إلى غير المسلمين ـــ أو بتعبير أدق ـــ موجهاً إلى الباحثين عن الحق من غير المسلمين.

على أن القسم الثاني من الكتاب، وهو الأكبر، يوجهه الأشعري إلى أهل البدع من المسلمين ويقصد بهم المعتزلة والجهمية والشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية وغيرهم من فرق المسلمين الذين ابتدعوا وحرفوا في بعض المسائل الاعتقادية، فخرجوا بها عن عقيدة القرآن والسنة كما فهمها الصحابة والتابعون.

ولذلك ناقش الأشعري هؤلاء المبتدعة هذه المسائل الخلافية مثل الكلام في القرآن والارادة وأنها تعم سائر المحدثات. ثم الكلام في رؤية الله عز وجل في الآخرة والكلام في القدر، ثم الكلام في الاستطاعة والتعديل والتجوير والإيمان والخاص والعام والوعد والوعيد ثم الكلام في الإمامة.

ولا يخفى على أحد أن هذه كلها مسائل مثارة داخل الفكر الإسلامي بين الفرق من أول مسألة خلق القرآن حتى مشكلة الإمامة.

وهكذا نجد أن عنوان الكتاب يعبر عن متنه ومضمونه بقسميه حيث هو رد على أهل الزيغ من الملاحدة وأصحاب العقائد المشركة الأخرى ثم هو رد على أهل الزيغ من الملاحدة وأصحاب العقائد المشركة الأخرى ثم هو رد على أهل البدع من المسلمين.

وهذا يستتبع من الأشعري ـــ أو أي مفكر أو أي كاتب آخر ـــ انتهاج منهج يختلف باختلاف المخاطب من ناحية، وباختلاف الهدف من تأليف الكتاب وتصنيفه من ناحية أخرى.

فحين يخاطب أهل الزيغ من الملاحدة والمشركين، يتحتم عليه أن ينتهج نهجاً عقلياً محضاً. لأن مخاطبة من لا يؤمن برسالة سيدنا محمد ومن لا يؤمن بأن القرآن كلام الله سبحانه ومنزل عليه وحياً، لا تصح بالقرآن والسنة بمقتضى كونها وحياً من الله عز وجل ملزماً من الخالق للعباد وليس من سبيل لمناقشة الكافر بالوحي الأخير أو الذي لم يؤمن به بعد سوى أحكام العقل ومقررات المنطق السديد.

الفصل الثاني

القضاء والقدر ومفهوم الحرية عند الأشعري

١ ــ حدوث كل شيء بقضاء الله وقدره حتى معاصي العباد:

علمنا مما سبق أن المذهب الأشعري كان بمثابة رد فعل الإعتزال في العالم الإسلامي منهجاً وموضوعاً.

ومن ثم يمكن القول أن الأشاعرة رفضوا معظم الأسس الفكرية التي بنى عليها المعتزلة مذاهبهم.

فخالف الأشعري المعتزلة في تعطيل ونفي الصفات كما مر بنا فيثبت الصفات ويأخذ بما أخذ به السلف في هذه المسألة ويلتزم في مسألة أسماء الله بما أثبته الشرع كما علمنا.

وهو في كل ذلك يحاول أن يكون في تصوره الإعتقادي في الألوهية متفقاً مع القرآن والسنة. فأثبت لله طلاقة صفاته من علم وقدرة وحياة وإرادة ــ كما أثبت علماً هو به عليم وقدرة هو بها قادر وإرادة هو بها مريد وجعل هذه الصفات قديمة.

ومن ثم فقد أثبت الأشعري طلاقة الفاعلية الإلهية من حيث أن القدرة والعلم والإرادة صفات ذات الله سبحانه وتعالى قديمة مطلقة. فنسب حدوث كل شيء في الكون المخلوق لفعل الله عز وجل، ورفض أن تكون هناك فاعلية حقيقية لغير الله في هذا الكون.

وبذلك يثبت الأشعري القدر من الله خيره وشره معارضاً المعتزلة والقدرية عموماً الذين رفضوا وقوع أفعال الشر بإرادة الله وقدره، وجعلوها نتاجاً خالصاً لفاعلية العباد مستقلة عن الفاعلية الإلهية في إحداثها للفعل.

ودليل الأشعري على قدم الإرادة وشمولها هذا الذي يرد به على المعتزلة هو أنهم قد أثبتوا أن الله لم يزل عالماً بما سيكون قبل أن يكون في الوقت الذي سيكون، فإذا كان المعتزلة قد رفضوا القول بحدوث العلم الإلهي (لأن ذلك يقتضي أن يكون حدث بعلم آخر، كذلك لا إلى غاية، قيل لهم فلم أنكرتم أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة، لأن ذلك يقتضي حدوثها عن إرادة أخرى ثم كذلك لا إلى غاية)(١). ثم ينتهي الأشعري في جداله مع المعتزلة بأنه لا يجوز أن تكون إرادة الله محدثة لتعلقها بالحوادث في زعمهم (لأن من لم يكن مريداً حتى أراد لحقه النقصان)(٢).

وفي محاولة إثبات قدم الإرادة الإلهية رغم حدوث المراد بها، إنما يحاول إثبات الإرادة نفسها لأن الأشعري ــ كخصوم المعتزلة عموماً ــ يرى أن تعلق الإرادة بالمراد من حيث الوجود والعدم، يؤدي في النهاية إلى إبطال الإرادة ونفي هذه الصفة عن الله سبحانه وتعالى.

٢ ــ إبطال حجج المعتزلة وأدلتهم على نفي القدر:

ولقد مر بنا قول بعض شيوخ المعتزلة بأن إرادة الله للشيء هي خلقه له. ومن ثم يفسر أصحاب هذا الرأي (قوله تعالى ﴿أن نقول له كن فيكون﴾ أي نكونه فيكون من غير أن نقول له في الحقيقة شيئاً)(٣).

و يرد الأشعري على هؤلاء بقوله أن هذا القول يؤدي إلى تعطيل الإرادة ونفيها عن الله، وهذا ما لا يليق بالأحياء (و يقال لهم: إذا كان معنى أن الله تعالى أراد الشيء أنه فعله، ومعنى أراد حركة، الشيء أنه حركة فما أنكرتم أن يكون الجماد في الحقيقة مريداً لحركة نفسه، بمعنى أنه يتحرك، وأن لا يكون للباريء تعالى على الجماد مزية في الإرادة، وأن لا يكون له مزية على من وقع فعله وهو غير مريد له، لأنه قد حصل له معنى كما حصل للباريء تعالى معنى فاعل؟)(٤).

---

(١) الأبانة ص ٤٤.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) اللمع ص ٣٤.

(٤) نفس المصدر ص ٣٥، ٣٦.

ثم ينتقل الأشعري بعد إثبات الإرادة القديمة لله تعالى إلى إثبات طلاقتها وشمولها لكل ما يحدث في الكون، رافعاً شعار أهل السنة والجماعة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن متبعاً فيه أسلافه من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين، فأثبت وقوع الكفر والمعاصي بإرادة الله ملزماً المعتزلة بأن القول بأنه (قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريده)(١)، يلزم بنسبة العجز إليه سبحانه، وهذا ما لا يليق به ومخالف للشعار الذي أجمع عليه المسلمون.

كما أن ذلك يجعل إبليس أولى بصفة الإقتدار من الله عز وجل، بناء على الإلزام السابق.

والإلزام الثاني للمعتزلة في أصلهم الكبير هو أن (تكون مشيئة إبليس من مشيئة رب العالمين(٢)، لأن الكفر الذي لم يريده الله وأراده إبليس للناس أكثر حدوثاً فيهم من الايمان الذي أراده الله لهم ولم يرده إبليس.

فالأشعري يقرر أن الإرادة شاملة مطلقة قياساً على العلم الإلهي، فكما أن الأولى بالألوهية أن يكون علمها شاملاً مطلقاً فكذلك الأولى أن تكون الإرادة شاملة مطلقة(٣)، وذلك لأن القول بوقوع مالا يريده الإله يعني أن الفاعلين [illegible] قد (أكرهوه وهذه صفة القهر). أي أن ما وقع كان سهواً منه وغفلة وذلك كله محال عليه سبحانه.

والإلزام الثالث الذي يلزم به الأشعري المعتزلة نتيجة نفيهم التقدير الإلهي السابق للمعاصي من العباد، هو أن القول بوقوع حدث في سلطان الله لا يريده هو كالقول بوقوع حدث في سلطانه لا يعلمه سواء بسواء وهذا ما ينكره المعتزلة إذا يقولون بشمول العلم الإلهي.

٣ ــ أدلة الأشعري على إثبات القدر:

أما أدلة الأشعري في إثبات القدر أو طلاقة المشيئة الإلهية فهي:

---

(١) الإبانة ص ٤٤.

(٢) الإبانة ص ٤٥.

(٣) الإبانة ص ٤٥.

أولاً: إن الإرادة إذا كانت من صفات الذات، بالدلالة التي ذكرناها، وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته)(١).

ثانياً: إن الله هو الخالق الوحيد لكل ما في الكون حتى معاصي العباد، وهذا يوجب إرادته لما يخلق ولما يفعل(٢).

ثالثاً: القول بأن المعاصي تقع بدون إرادة الله سبحانه بمعنى أنها كائنة شاء الله، أم أبى، وذلك يلحق به صفة الضعف وهذا محال، أو أنها كائنة سهواً وغفلة، وهذا أيضاً محال.

رابعاً: حجة المعتزلة الوحيدة في القول بوقوع المعاصي بدون إرادة الله هي أن مريد السفه سفيه حيث أن ذلك في زعمهم ينسب الشر والنقص له سبحانه وتعالى عن ذلك، و يرد الأشعري على ذلك بقوله تعالى على لسان ابن آدم لأخيه ﴿إني أريد أن تبؤ بإثمي وإثمك﴾ولم يكن سفيهاً ولا فاعلاً للشر رغم أنه سمح لأخيه أن يقتله، حتى يبوء بإثمه ولم يمد له يده لقتله، كما أن يوسف بقوله ﴿رب السجن أحب إلي مما يدعونني﴾. يعني إرادته للسجن ألذي هو معصية للآخرين دون أن يكون سفيهاً أو عاصياً. ثم ينتهي إلى أن الله سبحانه (يريد سفه السفهاء ولا ينسب إليه أنه عز وجل سفيه)(٣).

خامساً: السفيه هو الذي يأتي الفعل منافياً للشريعة التي نزلت عليه والله سبحانه وتعالى هو منزل الشريعة (وليس تحت شريعة) ولا فوقه من يحد له الحدود، و يرسم له الرسوم، ولا فوقه مبيح ولا حاظر ولا آمر ولا زاجر، فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحاً أو ينسب إليه السفه سبحانه وتعالى)(٤).

سادساً: الذي يريد (ما يعلم أن لا يكون أو يغلب عنده أنه لا يكون فهو متمن)(٥).

فإذا أراد الله في زعم المعتزلة ــ أن يكون من العباد طاعة، فكانت معصية، فذلك يلزمهم بجواز صفة التمني عليه)(٦).

---

(١) اللمع ص ٤٧.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الإبانة ص ٤٥.

(٤) الإبانة ص ٤٨.

(٥) اللمع ص ٥٦.

(٦) اللمع ص ٥٦.

سابعاً: مريد الطاعة منا مطيع ومريد السفه منا سفيه والله سبحانه وتعالى (يريد الطاعة منا وليس مطيعاً فكذلك يريد السفه وليس سفيهاً)(١).

ثامناً: قول الله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله). يعني أن كل ما يريده العبد إنما هو بمشيئة الله تعالى) (٢). أو قوله (ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد) أي أن الإقتتال واقع بمشيئته فهو يفعل ما يريد. وكذلك قوله ﴿ولو شاء ربك لامن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ وقال ﴿ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها﴾ وقال ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ فيبين الله سبحانه أن القتال واقع بإرادته كما أن كل شيء حتى إيمان الناس وكفرهم واقع بإذنه ومشيئته عز وجل.

وهكذا يقول الأشعري بالقدر خيره وشره، ويؤمن به متبعاً في ذلك عقيدة السلف من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين، ولكنه استعمل في دحض إنكار المعتزلة للقدر أسلوبهم ومنهجهم، ملزماً إياهم، كفرقة من فرق الأمة، بالحجة العقلية القائمة على النص.

والإيمان بالقدر لا يتوقف على إرادة الله المطلقة الشاملة عند الأشعري، بل أنه يمتد ليصبح إيماناً بالفاعلية الإلهية المطلقة فكل ما يقع من المحدثات والأفعال في العالم، إنما هو بعلم الله وقدرته ومشيئته أي بفاعليته تعالى، وذلك حتى أفعال العباد القبيحة.

فإعلام الله سبحانه وتعالى العباد شيئاً يعني أنه عالم به، وكذلك أقدارهم على فعل شيء يعني أنه قدير عليه، وتمكينهم من فعل شيء يعني أنه خالق لهم هذا الفعل، حتى ولو كان الكفر.

٤ ـ أفعال العباد مخلوقة لله ككل شيء في الكون:

ومن ثم يعود الأشعري في مشكلة (خلق أفعال العباد) إلى عقيدة الصحابة والفقهاء المحدثين أيضاً، ويستدل بالأدلة النقلية مثل قوله (والله خلقكم وما تعملون). ثم يدحض تأويلات المعتزلة ويبطل صرفهم اللفظ عن معناه في الآية

---

(١) الإبانة ص ٤٨.

(٢) اللمع ص ٥٧.

فيقول (أنه لو جاء لزاعم أن يزعم أن قول الله تعالى (خلقكم وما تعملون) أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله ما يأفكون (غير افكهم لساغ أن يزعم أن قول الله تعالى: خلقكم وما تعملون) أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله (ما يأفكون) غير أفكهم ولساغ أن يزعم أن قول الله تعالى (جزاء بما يعملون) إنما أراد به غير أعمالهم كما أراد بقوله (خلقكم وما تعملون) غير أعمالهم كما أن قوله ما يأفكون إنما أراد به غير أفكهم. فلما لم يجز هذا لم يجز ما قاله هؤلاء)(١).

بل أنه يعلل إيمان المؤمن بإرادة الله فقط، كفر الكافر و يدلل ببعض الآيات على أنه قادر على أن يفعل بهم لطفاً لو فعله لامنوا أجمعين كما أنه قادر على أن يفعل أمراً لو فعله كفروا كلهم) (٢).

لقد كان الأشعري رحمه الله يمثل الضمير الإسلامي النابع من القرآن والسنة في وجه المعتزلة الذين أدى بهم مذهبهم إلى الحد من المشيئة الإلهية وإلى إثبات وجود قدرات خالقه ومؤثره مع الله في كونه ومستقلة عنه، فذهب إلى الطرق الأخر في هذه المسألة وجعل علة إيمان المؤمنين هو الله عز وجل اختصهم بالنعيم والتوفيق والتسديد، بما لم يعط الكافرين مثله وفضل عليهم المؤمنين(٣).

من ثم يمكننا القول أنه غفل عن الناموس الذي يمد به الله الهدى للبعض ويمد به الضلال للبعض الآخر. بدا مذهبه بذلك مؤدياً إلى القول بالجبر، وأعطى لخصومه الفرصة والسند لاتهامه بالجهمية.

والحقيقة أن الأشعري حين يؤكد طلاقة الفاعلية الإلهية وشمولها و يرجع إليها كل شيء في الوجود المخلوق مستنداً إلى قوله ﴿فعال لما يريد﴾ يضع الأصل الكبير (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فإنه لا ينفي الإستطاعة البشرية تماماً. وذلك ينقذه من القول بالجبر المؤدي فكرياً إلى نسبة الظلم لله تعالى، إلا أنه لا يعفيه من شبهة ميل مذهبه للجبرية كما هو مشاع عنه.

---

(١) اللمع ص ٧٠.

(٢) الإبانة ص ٥٠.

(٣) الإبانة ص ٥٠.

ولكن الأشعري يعطي للإستطاعة البشرية حدوداً وخصائص معينة بحيث لا تصبح في فعلها وعملها مستقلة تماماً عن القدرة الإلهية المطلقة. وكذلك نجد الإرادة الإنسانية فهي عنه خاضعة ككل شيء للإرادة الإلهية ومندرجة تحتها، وكذا الأمر في العلم البشري.

ومن ثم كان مفهوم الإستطاعة عند الأشعري أنها صفة للذات البشرية وليست جزءاً من الذات تدخل في تكوين الإنسان. فهو عنده مستطيع باستطاعة هي غيره وليست هي ذاته. فيرفض بذلك قول بعض شيوخ المعتزلة الذين قالوا إن الذات البشرية هي الإستطاعة و يعلل ذلك بقوله (لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً) وما يقصد به الأشعري من هذا البرهان أن المريض المزمن في المرض فاقد للإستطاعة مع بقاء ذاته، فلو كان الأمر كما قالوا، لانتفى وجود الإنسان بانتفاء استطاعته.

والخاصية الثانية التي يؤكدها الأشعري منعاً لاستقلال الفاعلية البشرية عن الفاعلية الإلهية وحتى لا يكون لها تأثيرها الخاص في الفعل هي أن الإستطاعة تحدث مع الفعل، وتنتفي بانتفائه. فهي لا تسبق الفعل ولا تبقى بعده. وبرهان هذا أن الإستطاعة لا تبقى بعد الفعل، لأنها ليست ذات المستطيع، بل هي صفة له. ومن ثم فلو جاز أن تسبق الفعل بوقت لجاز أن تسبقه بأوقات حتى مائة عام، ثم جاز أن تنعدم قبل حدوث الفعل وبذلك يحدث الفعل باستطاعة معدومة، وهذا محال. فليس إلا أن يحدث الفعل مع الإستطاعة في حال حدوثها)⁽¹⁾.

وكما أن الإستطاعة لا تسبق الفعل فهي لا تبقى بعده، وبرهانه على ذلك أنها لو بقيت بعد الفعل فلا يخلو هذا البقاء من أمرين: إما أن يكن ذاتي في الإستطاعة، أي أن تكون باقية بمقتضى ماهيتها وهذا يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها وذلك خلف. وإما أن يكون البقاء في الإستطاعة صفة تقوم بها، وهذا أيضاً فاسد لأن الصفة لا تقوم بالصفة⁽²⁾.

---

(1) اللمع ص ٩٤.

(2) اللمع ص ٩٤.

وذلك يعني أن الإستطاعة صفة أو إمكانية يمد الله بها العبد لحظة حدوث الفعل، ثم تنعدم بانتهاء الحدوث، ثم تعود إليه ثانية بإذن الله لحدوث آخر وهكذا. ولذلك فإن الإستطاعة هي استطاعة خاصة بالفعل الحادث فقط وليست بفعل ضده أو بفعل آخر. وذلك لأن وجود القدرة بالنفس البشرية يوجب وجود الفعل، فلو كانت القدرة على الفعل وضده، لوجب وجود الفعل وضده من الإنسان في آن واحد، وذلك مخالف للواقع.

وكذلك فإنه من المحال أن تكون القدرة على الفعل قدرة على حركتين أو على فعلين أو على إرادتين لأن ذلك يوجب وجود الحركتين أو الفعلين معاً في حالة حدوثهما وذلك يؤدي إلى القول بجواز كون الجوهر متحركاً ساكناً في المكان في آن واحد لجواز ارتفاع إحدى الحركتين لضدها من السكون وهو محال.

فالإستطاعة إذن مخلوقة لله سبحانه وتعالى يخلقها في العبد مع الفعل، ولذلك فالكافر ليست عنده الإستطاعة على الإيمان، ولو أمده الله بها لآمن، وكذلك المؤمن ليست عنده الإستطاعة على الكفر.

ولما كان المؤمنون (يرغبون إلى الله عز وجل وقدرة الإيمان، ويزهدون في قدرة الكفر، علمنا أن الذي رغبوا فيه غير الذي زهدوا عنه)⁽¹⁾.

أما عن شبهة الجبر الناجمة عن هذا القول، فيرد عليها الأشعري بقوله: إن القدرة على الإيمان التي وهبها الله للبعض فصاروا بها موفقين، إنما هي تفضل من الله عز وجل. والتفضل هو ما لله أن لا يتفضل به وله أن يتفضل به كما يعود إلى دليله النصي أيضاً حيث يقول الله تعالى ﴿لا يسأل عما يفعل﴾.

ويبدو الأشعري بهذا النص جبرياً صريحاً مما دعا بعض أهل السنة والجماعة المتأخرين عنه إلى رفض نظريته في الكسب واعتبارها تفسيراً جبرياً. وكذلك إلى رفض مفهومه وتفسيره للإستطاعة البشرية.

لقد تصور الأشعري العلاقة بين فعل الله عز وجل وبين أفعال البشر الإختيارية قائمة على إثبات صفات القهر والغلبة والملك وإطلاق المشيئة وهذا كله

---

(١) الإبانة ص ٥١.

حق ولكن من ناحية أخرى يجب أن لا ننسى أن الله عز وجل تنزه عن الظلم وحرمه على نفسه وأخبرنا بذلك.

ومن ثم كان يجب عليه أن يضع في اعتباره أن يصل إلى تفسير ومفهوم للإستطاعة البشرية لا تكون فيه مستقلة عن القدرة الإلهية المطلقة وفي نفس الوقت تجعل الفعل مشوباً للعبد أصالة ومخلوقاً لله، أي تكون الإستطاعة صالحة أن تحمل صاحبها ما يصدر عنه من أفعال خلقية محاسب عليها.

وقد سبق تفصيل هذا الموضوع في الجزء الأول من الفصل الخاص بالإختيار، ذلك في الفصل الخاص بالإستطاعة.

وإجمالاً نقول إن الله عز وجل يمد المؤمن بالإيمان ويمد الكافر بالكفر، وهو فعال لما يريد ولكن لأن الله عز وجل أراد وشاء بإرادة سابقة شاملة أن يبتلي البشر في حياتهم الدنيا فإنه عز وجل يمد الكافر بالإستطاعة على الكفر بناء على اختياره للكفر وكان من الممكن للكافر حيث اختار الكفر أن يختار الإيمان كما أنه عز وجل يمد الذي اختار الإيمان بالإستطاعة على الإيمان فيؤمن ولا يكفر وكان من الممكن لهذا أن يختار الكفر، وحينئذ يمده الله بالإستطاعة على الكفر.

ومن ثم يكون إمداد الله عز وجل الإنسان بالإستطاعة الصالحة للفعل دون ضده تأكيداً لحرية الإختيار ونفياً للجبر من الله للعبد.

وذلك لأن إمداد الله عز وجل العبد بعكس ما يختار جبر ومحق للإختيار، أما إمداده بالإستطاعة المحققة للفعل الذي يختاره العبد وليس نقيضه تحقيق وتثبيت وتأكيد لحرية الإختيار.

وعلى هذا تنتفي شبهة الجبر عن مفهوم الإستطاعة عند الأشعري.

أما لجوء الأشعري إلى القول بأن الله فعال لما يريد ولا يسأل عما يفعل والإيمان تنقل منه للعباد يعطيه لمن يشاء ويمنعه عمن يشاء وفقط، فهو قول حق ولكنه ناقص حيث أغفل دور الإرادة الإنسانية المختارة مما أورد فيها الجبر.

والحق إن الله عز وجل قال ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ فأثبت للإنسان مشيئة حرة مختارة لا تخرج عن مشيئة الله عز وجل، وهنا تكمن صعوبة مشكلة

الجبر والإختيار القضاء والقدر وقد مر بنا. هذا تفصيلاً في الجزء الأول في الموضع المشار إليه سابقاً.

الإستطاعة وتأثيرها عند الأشعري (الكسب):

بناء على ما تقدم يحق لنا أن نسأل: ما معنى الإستطاعة البشرية وما هو مفهومها وما هو تأثيرها أو دورها، إذا كانت هي والفعل الحادث بها مخلوقين لله عز وجل؟.

الحقيقة أن الأشعري قد قدم للفكر الإسلامي محاولة ذكية للتوفيق بين أن يحدث الفعل بقدرة الله تعالى وفاعليته خلقاً وإبداعاً مع نسبة الفعل بوجه ما إلى الإستطاعة البشرية حتى يوجب ذلك على العبد المسئولية والجزاء.

وملخص هذه المحاولة الفكرية أن الله سبحانه حين يرى من العبد عزماً وتصميماً على اقتراف الفعل، فإنه يخلق له الفعل، ويمده في نفس الوقت بالإستطاعة البشرية التي يقتصر دورها على اكتساب الفعل المخلوق.

فدور الإستطاعة في فعلها ليس في إحداثه من عدم أي خلقه أو إيجاده، وإنما هو في اكتساب الفعل الذي يخلقه الله عز وجل للعبد حالة اختياره وعزمه وتصميمه عليه.

من أجل ذلك أصر الأشعري على أن تكون الإستطاعة مع الفعل للفعل، وصفة للفاعل وليست من ذاته، ولا تسبق الفعل ولا تبقى بعده، وليست استطاعة على الفعل وضده، أو على الفعل والترك.

ويحكى الخياط قول أبي الهزيل العلاف على مذهب الأشعري في الإستطاعة حيث قال (إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له. بل هو مضطر إليه مجبر عليه لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه)⁽¹⁾.

ومعنى الكسب الأشعري أن الفعل واقع بين قدرتين ومفعول بفاعلين فهو يقع

---

(١) الخياط ـــ الانتصار ص ١٠ إلى ١٢.

من الله سبحانه إيجاداً وإحداثاً من العدم، ومن العبد اكتساباً واقترافاً بالإرادة والاستطاعة البشرية المحدودة.

و يقيم الأشعري نظرية الكسب على أساس التمسك الشديد بمبدأ إفراد الله سبحانه بالخلق لكل شيء حتى أفعال العباد، الحسنة منها والقبيحة على حد سواء، و يدلل على هذا المبدأ بعدة أدلة منها (إن الإيمان كما هو معروف من واقع الحياة حسن مؤلم لصاحبه (لعله يقصد أن الإيمان يقتضي من المؤمنين التكاليف الشاقة من العبادات والجهاد الذي قد ينتهي بالشهادة).

والكفر باطل فاسد ممتع مريح لصاحبه) (يقصد أيضاً الحياة وفق الهوى والشهوات والمتع التي يجنيها الكافر متحللاً من قيود الشرع والتكاليف) فلو جاز أن يكون المؤمن خالقاً للإيمان في نفسه لخلقه ممتعاً مريحاً. كذلك لو جاز للكافر أن يخلق الكفر لخلقه حسناً صواباً حقاً كما يريد أو يظن.

ومن ثم وجب أن يكون للإيمان خالق آخر خلقه للمؤمن وللكفر خالق آخر خلقه للكافر (هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى ذلك لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الأجسام، لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً)(١).

ومن ثم يكون دور الإستطاعة البشرية هو اكتساب الإيمان المخلوق أو الكفر المخلوق حسب اختيار العبد.

وكما يفرد الله سبحانه بالخلق، يفرده أيضاً بالفاعلية، فليس عنده من فاعل للفعل على الحقيقة إلا الله لأنه (لا قادر عليه أن يكون ما هو عليه من حقيقة أن يخترعه إلا الله تعالى)(٢).

ولكن الأمر في الكسب يختلف فيجوز أن يكتسب العباد أفعالهم وذلك هو مجال إستطاعتهم لأن الفعل لا بد له من خالق على الحقيقة وكذلك لا بد له من فاعل على الحقيقة، وقادر عليه على الحقيقة كذلك، ولكن (ليس لا بد للفاعل من

---

(١) اللمع ص ٧٢.

(٢) اللمع ص ٧٢.

مكتسب يكتسبه على حقيقته)(١) بدليل أن حركة المضطر إنما هي خلق لله على الحقيقة، وفعل له على الحقيقة، ولكنها ليست كسباً له، لأن الحركة لا تحل في الله سبحانه، فتكون كسباً لمن حلت فيه..

وذلك لأن الكسب يقع بالقدرة المحدثة، فهو فعل لله على الحقيقة وكسب للعبد على الحقيقة، ومن ثم فالخالق للحركة والفاعل لها غير المتحرك بها والمكتسب لها، وكذلك القول بالكذب والكفر وغير ذلك من الأفعال، ومن ثم أدرك الشهرستاني مفهوم الأشعري للألوهية من خلال إفراده الله تعالى بالخلق فيقول (صار أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى إلى أن أخص وصف للإله هو القدرة على الإختراع، فلا يشاركه فيها غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين)(٢).

فشمول الإرادة الإلهية لكل المخلوقات يعني تخصيصها لأوقات الخلق والحدوث وإما شمول القدرة الإلهية فيعني عدم إيجاد شيء من العدم إلا بها جسماً كان أم عرضاً وفعلاً.

بيد أن الأشعري يفرق من ناحية أخرى بين الأفعال الإختيارية والأفعال الإضطرارية المكتسبة للإنسان. فالأولى مسبوقة بإرادة العبد المختارة، كما أن حدوث القدرة مع الفعل متوقف على اختيار المستطيع لها. وبهذه الإستطاعة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالمكتسب هو المقدور لهذه القدرة، ومن ثم فالكسب الأشعري، كما يشرحه صاحبه، هو وقوع الفعل المكتسب للفرد منا بقدرة محدثة(٣).

أما الأفعال الإضطرارية كرعشة اليد، فلا شك أن الإنسان يعلم التفرقة بينها وبين حركته الإختيارية من نفسه وغيره، علم اضطرار لا يجوز معه الشك. وهما يفترقان من حيث أن إحداهما ضرورية والثانية اختيارية ومكتسبة، ولكنهما يتفقان من حيث كونهما مخلوقتين لله تعالى.

ومن ثم يرى الشهرستاني أن الفعل ــ حسب نظرية الكسب الأشعري ــ ليس مخلوقاً بين خالقين، وإن كان مقدوراً بين قادرين من جهتين مختلفتين(٤)

---

(١) نفس المصدر ص ٧٣.

(٢) الشهرستاني ــ نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٩١

(٣) اللمع ص ٧٦.

(٤) نهاية الإقدام ص ٧٧.

ومن ثم لا يدع مجالاً للاعتراضات التي أثارها القاضي عبد الجبار على هذه القضية حسب ما مر بنا في الباب الثاني من هذا الجزء.

٦ ــ إتهام الأشعري بالجبرية ودفاعه عن نفسه:

وهنا تقوم شبهة الجبر ضد الأشعري ويحاول الخصوم أن يلزموه بنسبة الجور والظلم إلى الله. ولكنه يرد ذلك الإلزام بقوله (لم يكن الحائز جائزاً لأنه فعل الجور جوراً لغيره لا له)(١) ، وإنما كان جوراً من خلقه جوراً له به يكون جائزاً.

وقد بنا دفعه لهذا الإلزام بالأدلة النقلية والعقلية منذ قليل. إن الأشعري يثبت للإنسان الإرادة المختارة أصيلة عنده، ويثبت له الإستطاعة والعلم بما يناسب كينونته المحدودة الضيقة المؤقتة في هذه الحياة الدنيا، ويجعل الثواب والعقاب عدلاً من الله قائماً على ما يختاره الإنسان بإرادته الحرة، ويكتسبه بقدرته الحادثة. ولا يقدح في ذلك أن يكون الفعل مخلوقاً لله عز وجل. ومن ثم فالكسب البشري للفعل إنما هو في مجال إختيارات البشر. أما الأفعال الإضطرارية كرعشة الحمى مثلاً فإنها فعل الله عز وجل غير مكتسب للعبد بل هو جبر مفروض عليه ومن ثم لا يحاسب عليه ولا على نتائجه بل الجبر. نقيض للإختيار. وقد أثبت الأشعري للإنسان الإختيار، فلا مجال إذاً لقول بأن الأشعري جبري محض كالجهم.

أما قوله بأن أفعال العباد مخلوقة لله، ومكتسبة بقدرتهم الحادثة، فذلك لا يلزم مطلقاً بالجبر، لأن هذا الإكتساب إنما هو تابع الإختيار الحر وذلك هو التوفيق والحل الوسط للمشكلة الذي قدمه الأشعري في الفكر الإسلامي بين محق الفاعلية الإنسانية تماماً عند الجبرة، وبين استقلالها عن الفاعلية الإلهية تماماً، كما هو الحال عند المعتزلة.

٧ ــ معنى القضاء ومفهوم الشر والإرادة والأمر عند الأشعري:

وللقضاء عند الأشعري أكثر من مفهوم: هو تارة بمعنى كتبه وأخبر كونه مثل قوله تعالى ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾(٢) يعني أخبرناهم وأعلمناهم

---

(١) اللمع ص ٧٩.

(٢) سورة الاسراء: آية ٤.

وليس يعني أنه حكم عليهم حكماً حتمياً وجبرياً وأمراً كونياً بذلك، وتارة بمعنى القضاء الحتمي، وتلك هي الأمور المقدرة الواقعة على الناس جبراً مثل قوله تعالى ﴿إذا قضى أمراً، فإنما يقول له كن فيكون﴾ (١) وتارة بمعنى الأمر التشريعي مثل قوله ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾ (٢).

والدليل على تقدير المعاصي من العباد هو الأصل الكبير في فكر الأشعري، ويعني به خلق الله عز وجل لأفعال العباد حتى المعاصي منها. ولذلك نجده يقدم لنا مبحث خلق أفعال العباد تحت إسم باب الكلام في القدر لأن عموم القدر الإلهي الذي يشمل كل المحدثات جواهراً وأعراضاً إنما وقوع الكفر والمعاصي به فإذا كانت كل المحدثات مخلوقة لله، فهي إذن مقدرة له، و يكون معنى القضاء هو الأخبار والكتابة السابقة ومعنى القدر هو: تقدير الله لكل ما سيحدث من العباد كسباً واختياراً لهم، وخلقاً منه وتقديراً مسبقاً.

أما مشكلة الشر، فإن مذهبه يوجب، عليه أن يكون كل شيء حتى الشر من الله تعالى، بل أنه يصرح بذلك (نعم: إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره لا له) (٣). ولا يمنع هذا في القول أن الله يخلق الشر لغيره بناء على إختيار المخلوق أي بناء على السيئة التي من نفسه.

أما مشكلة الإرادة والأمر فقد أخذ الأشعري الموقف المقابل لموقف المعتزلة تماماً، فبينما جعل المعتزلة الأوامر الإلهية التشريعية الصادرة إلى البشر من الله عن طريق الوحي أي التكليف، هي إرادة الله بما يحدث بالنسبة لأفعال البشر الإختيارية ومن ثم يكون وقوع المعاصي بدون إرادته، لأنهم يرفضون القول أن هذه المعاصي وخطايا العباد وشرورهم تقع بإرادة كونية لله عز وجل، وذلك هو إنكار القدر عندهم، نجد الإمام الأشعري في محاولة إثبات القدر من الله خيره وشره، مع وجوب الإيمان به، يفرق بين الإرادة الكونية والإرادة التشريعية، ويجعل ما يصدر من الله أمراً تخييرياً عن طريق الوحي، غير ما يشاء الله سبحانه أن يكون من

---

(١) سورة البقرة: آية ١١٧.

(٢) سورة الاسراء: آية ٣٣.

(٣) اللمع ص ٨٤.

أفعال العباد حسب اختيارهم سواء كان ذلك الإختيار طاعة أو معصية للأمر التشريعي، أي أن ما يقع من هذه المعاصي، وإنما فهو يفرق بين الإرادة والمحبة والرضا، فقد يريد الله المعصية، و يأذن بها للعبد، ويخلقها له، وهو لا يحبها له، ولا لغيره، ولا يرضى عنها، له ولا لغيره.

وكذلك فإن معنى الطاعة عند الأشعري يختلف أيضاً عن معناها عند المعتزلة، فهو يفرق بين الإرادة الإلهية لكون الشيء وبين الأمر به. فتكون الطاعة عنده هي موافقة اختيار العبد للأمر التشريعي الإلهي، وليس للأمر الكوني. لأن المعصية عند وقوعها من العبد اختياراً واكتساباً إنما هي واقعة بالإرادة الإلهية الكونية خلقاً لها، مع كونها مخالفة لأمر الله التشريعي. سأل أبو علي الجبائي الأشعري:

: ما معنى الطاعة عندك؟

: موافقة الأمر. وما معناها عندك؟

: حقيقة الطاعة عندي، موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه.

: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراده.

: ألتزم ذلك.

: خالفت إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين، ولو جاز أن يكون الله مطيعاً لعبده لجاز أن يكون خاضعاً له تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (١).

فالمعتزلة يزعمون أن الله تعالى يريد كل ما أمر به تشريعياً. بينما الأشاعرة يرون أن ما يريده الله كونياً غير ما يأمر به تشريعياً. فعند المعتزلة إذا أمر الله سبحانه برد الدين وآداء الأمانة، أمراً تشريعياً، فقد أراد ذلك وتلك هي مشيئته في هذا الأمر وليس له مشيئة غيرها، وذلك تنزهاً عن أن ينسب إلى الله أفعال المماطلين في دفع الدين والخونة.

ولكن عند الأشاعرة نجد أن أمر الله تعالى بأداء الدين إنما هو أمر تشريعي. أما موقف العباد حياله سواء أطاعوا فأدوا الدين والأمانة، أم عصوا فرفضوا ذلك، فإنه

---

(١) البغدادي ــ القرن بين القرن ص ١٨٣.

واقع بإرادته سبحانه ومشيئته الكونية، حيث لا يقع في ملكه شيء إلا بإذنه وأمره تنزهاً عن أن ينسب إليه العجز.

(الأشعري: إذا زعمت أن الله تعالى قد شاء كل ما أمر به. فما نقول في رجل له على غيره حق يماطله فيه، فقال له: والله لأعطينك حقك غداً إن شاء الله. ثم لم يعطه حقه في غده؟.

الجبائي: يحنث في يمينه، لأن الله تعالى قد شاء أن يعطيه حقه فيه.

الأشعري: خالفت إجماع المسلمين قبلك، لأنهم اتفقوا قبلك على أن من قرن يمينه بمشيئة الله عز وجل لم يحنث، كما يحنث إذا لم يقرن به)(١).

وهكذا التزم كل من المعتزاة والأشاعرة بموقف خاص بغية تقديس الله عن نقص ما. فبينما رأى المعتزلة وقوع المعاصي من العباد بأمره الكوني يؤدي إلى نسبة الشر إليه، وبالتالي القول بالجبر، ونسبة الظلم فأثاروا أن ينفوا القدر لذلك. نجد الأشاعرة يرون القول بنفي القدر يؤدي من ناحية أخرى إلى نسبة العجز إلى الله تعالى، حيث يقع في الكون ما لا يريده، وما لا يأمره به، فآثروا أن تكون مشيئته مطلقة فلا يقع شيء في ملكه إلا ما يشاء حتى شرور العباد.

حكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحق الاسفراييني، أحد أئمة أهل السنة(٥)، فلما رأى الأستاذ قال: وحوار آخر جاءك.

: سبحان من تنزه عن الفحشاء.

فقال الأستاذ فوراً: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء.

فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يعصي؟

فقال الأستاذ: أيعصي ربنا قهراً؟

فقال القاضي: أرأيت أن منعني المدى، وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء؟

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٤.

فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك، فقد أساء. وإن منعك ما هو له، فهو يختص برحمته من يشاء....).

٨ ـ محافظة الأشعري على الأصول السلفية لعقيدة القضاء والقدر:

وهكذا نجد الإمام أبا الحسن الأشعري، رحمه الله تعالى، سلفياً بإصراره على أفراد الله عز وجل بالخالقية لكل شيء، بما في ذلك أفعال العباد، وهو ما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين الذين اتبعوهم بإحسان، وعلى رأسهم الفقهاء والمحدثين.

كذلك تمثلت سلفية الأشعري في إثبات الصفات الإلهية الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، مع الإقتصار على إثبات المعنى اللغوي والتوقف عن التكييف والتمثيل والتشبيه، كما رفض تعطيل المعتزلة الذين خرج عليهم.

ولذلك نجده يؤكد إثبات طلاقة المشيئة الإلهية، و يثبت القدر من الله خيره وشره، كأصل من أصول الإيمان.

أما قول الأشعري بالكسب، فهو نتيجة اجتهاد للتوفيق بين أصلين ثابتين أقرهما بالسلف، وأثبتها الأشعري:

الأول: وقوع كل شيء بقضاء الله وقدره، وخلق الله عز وجل لكل شيء سواه بما في ذلك معاصي العباد وشرورهم.

الثاني: انتساب الفعل القبيح المعاقب عليه العبد له انتساباً يستحق به العقاب.

وبصرف النظر عن مدى نجاح الأشعري في اجتهاده حيال هذه القضية العويصة، فإنه مما لا شك فيه، أنه ترك الإعتزال إلى عقيدة السلف الكاملة في التوحيد ومات عليها.

أما قضية التوفيق بين الجبر والإختيار في حياة الإنسان، فإن أصوله سلفية، كما رأينا، ولا يعتبر قوله بالكسب ابتداعاً، بل هو اجتهاد في أمر، حاول كل مفكر إسلامي أن يجتهد في كشف غموضه قدر طاقته، وهو من المسائل موضع الإجتهاد.

وقد مر بنا اجتهاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه، وكذلك ما ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه من أقوال في القدر.

ولا شك أن كل مجتهد في هذه القضية مأجور من الله عز وجل ما دام يلتزم بالأصول التي أثبتها السلف في هذه القضية الهامة من القضايا الايمانية، وسواء أصاب أم أخطأ.

ومما لا شك فيه أن قول الأشعري بالكسب مؤسساً على أصول السلف في الإيمان بالقدر وخلق أفعال العباد لا يبعده عن عقيدة السلف في هذا الأصل بالرغم من شبهات الجبر التي حامت حوله.

وبالرغم من أنه نظرية الكسب وصفت بالضعف والوهن حتى ضرب بها المثل البعض في الضعف وقالوا (أو هي من كسب الأشعري).

لكنها تبق اجتهاداً منه لحل قضية وصفها شيخ الإسلام ابن تيمية بأنها (مشكلة). يستحق من أمة الإسلام الشكر ويستحق عليها من الله عز وجل الأجر والثواب بإذنه تعالى.

الفصل الثالث[٧]

القضاء والقدر والحرية الإنسانية عند الباقلاني والجويني

١ ــ الأشعري والأشاعرة المنتسبون إليه:

يختلف من يطلق عليهم شيوخ المذهب الأشعري الذين جاءوا من بعد الأشعري عنه في عقيدتهم في الصفات، فهو كما علمنا قد مات على عقيدة السلف جملة وتفصيلاً، فأثبت الله عز وجل ما أثبته لنفسه دون تجهيل أو تفويض أو تأويل لبعض الصفات.

لكن أبا بكر الباقلاني والجويني ومن تبعهما ارتضوا منهج التأويل في أكثر الصفات التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله الكريم. وأثبتوا بعض الصفات ومن ثم أنشأوا مذهباً جديداً في الصفات زعموا أنه وسط بين الإعتزال ومذهب السلف.

وقد أثبتنا في أول هذا الباب أن الوسطية هي في عقيدة السلف المتمثلة فيما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن أي مخالفة عن هذه العقيدة تعد انحرافاً عن الوسطية. فلا مجال للقول بوسطية بين الحق وبين أي مذهب منحرف عنه. لأنه سيكون انحرافاً ولو بدرجة في زاوية الإنحراف، لكنه انحراف على أي حال.

فالأشعري الذي مات على عقيدة السلف في توحيد الأسماء والصفات جملة وتفصيلاً، يختلف عنه الذين جاءوا بعده، وانتسبوا إليه وسموا أنفسهم الخلف، لأنهم أحدثوا بعده مذهباً في الصفات يخالف عقيدة السلف وعقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه منهجاً وموضوعاً.

لقد عاد هؤلاء إلى منهج التأويل المعتزلي في أهم مسائل التوحيد الإسلامي، وهي مسألة صفات الله عز وجل، فأثبتوا بعض الصفات وأولوا سائر الصفات الأخرى فوقعوا في نفيها وتعطيلها كما وقع المعتزلة، وهذا مخالف لمنهج السلف وعقيدتهم.

أما المسائل الأخرى، فقد وافقوا في أكثرها الأشعري وكانوا فيها أقرب إلى مفاهيم السلف.

هؤلاء هم الأشاعرة، وأبرزهم الباقلاني والجويني والغزالي ومن جاء بعدهم من المتأخرين.

ونظراً لأن فكر الإمام أبا حامد الغزالي يحتاج إلى مجلدات للحديث عنه، مما لا يسمح به المجال الذي نحن بصدده، فسنكتفي بعرض إسهامات كل من الباقلاني والجويني رحمهما الله عز وجل في استجلاء قضية القضاء والقدر.

٢ ــ إسهام أبي بكر الباقلاني في نظرية الكسب الأشعرية:

يعتبر أبو بكر الباقلاني المؤسس الأول للمذهب الأشعري في نظر من يقولون بأن الأشعري مات سلفياً، ولكن يعتبره الفريق الآخر شيخ الأشعرية الثاني باعتبار الأشعري هو الشيخ الأول.

على أي حال فقد اتبع الباقلاني الأشعري في كثير من الأصول الإعتقادية، وبخاصة في مسألة القضاء والقدر، حيث صارت قضايا هذا الأصل عند الباقلاني أكثر وضوحاً وإقناعاً.

فهو يعرض مذهبه بقوله (أعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة: إن الله تعالى هو الخالق وحده، ولا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات، قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها، خلق له تعالى لا خالق لها غيره. ثم يسوق الأدلة النصية على ذلك من القرآن الكريم والسنة، كأسس يبني عليها مذهبه وأدلته. ثم يقدم الأدلة العقلية، ولكن كبراهين مؤكدة، وليس كأسس وأصول يقوم عليها المذهب. ويمكن إيجازها فيما يلي:

الأولى: دليل الأشاعرة الذي يقوم على أفراد الله بالخلق منعاً لتعدد الخالقين، تجنباً للوقوع في الشرك. لأن أفراد الله بالخلقية مبدأ رئيسي في التوحيد.

الثاني: من شرط الخلق العلم التام الشامل بكل دقائق المخلوق. وهذا ما لا يتأتى للإنسان فعله، فلا يعلم أحدكم خطوة خطاها في اليوم و يريد كل منا أن يتكلم صواباً فيخطىء، وذلك دليل على عدم خلق الفاعل لفعله.

الثالث: إذا كان الإنسان خالقاً لفعله، فيلزم أن يكون قادراً على ضده، وذلك مخالف للواقع.

يروي الباقلاني أن ابن فورك كان مع اسماعيل المعروف بالصاحب في بستان، فأخذ الصاحب سفرجل، وقطعها من الشجرة وقال لابن فورك:

ألست أنا قطعت هذه السفرجلة؟.

فقال ابن فورك: إن كنت تزعم أنك خلقت هذه التفرقة فيها، فاخلق وصلها بالشجرة، حتى تعود كما كنت، فبهت وتحيرة ولم يجب.

كما يروي أن قدرياً وقف على إحدى رجليه، وشال الأخرى، وقال: ألست أنا رفعت هذه وحططت هذه؟.

فقال له السني: إن كنت تزعم أنك خلقت الشيل في هذه المشتالة، فاخلق الشيل في الأخرى، حتى تصير مشتالة معها.

الرابع: الأحداث والخلق هو الإخراج من العدم إلى الوجود. فإذا أراد المعتزلة أن يكون معنى إحداث الفعل بالفاعلية البشرية هو إخراجه من العدم إلى الوجود فقد جعلوا استطاعتهم كقدرة الله تعالى⁽¹⁾.

الخامس: الله سبحانه يخلق فينا الحركة، ونحن نكتسب الحركة المخلوقة حسب قصودنا، فإذا قصدنا إلى المشي مشينا، وإذا أردنا الوقوف وقفنا دون أن يكون ذلك اختراع منا وخلق لنا.

بدليل أن الفرس يمشي و يعدو، و يقف حسب قصد راكبه، ومعلوم بالضرورة

---

(١) سورة فصلت: آية ١٢.

أن الراكب لا يفعل هذا المشي أو العدو أو الوقوف في الفرس على سبيل الإختراع والأحداث.

وكذلك النبات ينمو حسب قصد الزارع وحرثه وتسميده وريه، ولا يقال: إن الزارع خلق فيه النمو، وكذلك يخرج دود القز الحرير على قصد المربي، دون أن يكون هو خالق لتلك المادة.

فالله تعالى هو الخالق لحركة الفرس ونمو النبات والقز.

٣ ــ مفهوم القضاء عند الباقلاني:

ومفهوم القضاء عند أبي بكر أوضح وأعم، حيث يذكر أنه ورد في القرآن أكثر من معنى. فورد بمعنى الخلق مثل قوله تعالى ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين ﴾ بمعنى خلقهن. وقد يأتي بمعنى الأخبار مثل قوله ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل ﴾ (١) وقد يأتي بمعنى الأمر التشريعي مثل قوله ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ (٢) ومعناه في اللغة: الحكم والإلزام.

ومن ثم فعنى قضى الله بالمعاصي والطاعات أي أنه أرادها وقدرها وخلقها جميعاً، بينما لم يأمر بالمعاصي ولم يردها، ديناً وشرعاً وأمراً تخييرياً للعباد.

كما أنه لم يفرضها ــ أي المعاصي ــ على أحد فرضاً وإلزامياً حتمياً.

فالقضاء والقدر عند الباقلاني هو خلق وإرادة وتقدير وعلم، وفوق ذلك تدوين كل حادث في اللوح المحفوظ، وذلك كله غير الأمر والنهي التخييريين.

ومن ثم كان الرضى بالقضاء والقدر واجباً علينا، فيجب علينا أن (نرضى ولا نعترض على حكمه السابق وإرادته الأزلية وخلقه لنا، بل نسلم لما أراد فينا وفي غيرنا، ولا نعترض على ما يفعل فنقول: نحن نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه، كما أخبرنا به، ومدحنا على فعله، ووعد عليه الثواب، فنرضى بذلك ونريده لنا ولجميع إخواننا من المسلمين، ولا نقول: إن قضاءه الذي هو بمعنى خلقه وإيجاده

---

(١) سورة الأسراء: آية ٤.

(٢) سورة الأسراء: آية ٢٣.

الذي هو خلقه مذموماً قبيحاً ذنباً معصية كفراً، إنا نرضى بذلك ديناً وشرعاً، ولا نحبه ولا نرضاه ولا نريده لنا ولا لأحد من إخواننا المسلمين)(١). وهذا يعني أن الحب والرضا إنما هما تابعان للأمر التشريعي والأمر الكوني، لأن الله بأمره الكوني خالق للخير والشر على السواء.

وهكذا يقدم لنا الباقلاني مفهوماً واضحاً للإرادة والأمر خالياً من شوائب الخلط بينهما، كما هو الحال عند المعتزلة. هذا الخلط يؤدي في النهاية إلى إنكار القدر.

٤ ــ مفهوم العلية عند الباقلاني ومذهبه في التولد:

ولا تقتصر محاولة الباقلاني لإطلاق الفاعلية الإلهية على الحد من الفاعلية البشرية، وإخضاع الأخيرة لها كشيخه الأشعري، بل إنه يحاول أيضاً أن يسلب الفاعلية الطبيعية تأثيرها المستقل عند بعض المعتزلة. فيرفض أن تكون المتولدات من أكساب العباد، فيقول (هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست كسباً للعباد)(٢).

فلا تأثير في الأحداث لأن (جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة للجوهر أو العرض، ولو أثرت في أي حادث لاثرت في كل حادث)(٣) حتى تؤثر في تغيير السماء وتبديل الأرض، ولو كان المتولد عنده هو الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث من الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة، وهو الألم واللذة الحادثان عند الحكة، فإن المتولد يتبع الفعل المولد في أنه مخلوق أيضاً لله ولكنه لا يتبعه في أنه كسب للعبد إذ المكسوب عنده يقترن بالقدرة، وهذه الأخيرة تنعدم بانعدام المكسوب المقارن وانتهائه، كما عند شيخه الأشعري.

ومن ثم يرى الباقلاني أن العلة ليست بذات تأثير مستقل خاص في انتاج المعلول، كما أن القدرة الإنسانية الحادثة ــ باعتبارها علة ظاهرة الفعل

---

(١) الباقلاني ــ الانصاف ص ١٤٧.

(٢) التمهيد ــ تحقيق ميارثي ص ٢٩٦.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

المكتسب ـــ ليست محدثة لمعلولها المباشر أو المتولد سواء، فتنفرد بذلك الفاعلية الإلهية بالخلق والتأثير والتدبير.

ويرفض المعتزلة ذلك القول، حيث يجعلون للاسباب القوة ذات التأثير الحقيقي لحدوث المسببات، فيجعلون للناموس الطبيعي والسنن الكونية فاعلية مستقلة بجانب الفاعلية البشرية، وأدلة المعتزلة على أن هذه الحوادث من المتولدات أفعال للعباد على الحقيقة (إنا نجدها واقعة عند وجود هذه الاسباب، وبمقدار قصد العبد اليها وبحسب قدرته عليها، وكونها تابعة في الوجود لاسبابها، لان الانسان اذا أراد اليسير من ايلام غيره وحركته، دفعه دفعا يسيرا وضربه ضربا رقيقا. واذا أراد الكثير من ايلامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد، فكان عند ذلك الالم الكثير، واذا قصد الى ذهاب الحجر في جهة منه دفعه في تلك الجهة، ولم يدفعه في غيرها. وكل ذلك يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الامور)(١) ولكن الباقلاني يرفض هذه الحجج ويصر على الرجوع لاطلاق الفاعلية الإلهية، ويجعل حدوث السبب عند حدوث المسبب مجرد اقتران أو تعاقب زمني بفعل جريان العادة، لأن الله سبحانه شاء أن يحدثه بهذه الكيفية، وبذلك التعاقب الزمني بين العلة والمعلول بشكل مضطرد ومستمر.

ولو شاء الله سبحانه لفعل بخلاف ذلك فلو (أجرى الله العادة لفعل سكون الحبل وحبس الحجر في مكانيهما عند مباينة يد الانسان لهما وترك اعتماده عليهما، وفعل تحريكهما وخروجهما عن المكان عند مماسة يد الانسان لهما واعتماده عليهما)(٢).

أي أنه في مقدور الله تعالى أن يجري العادة بتعلق الحجر في الهواء، فلا يسقط، وسكون الحبل المتعلق، فلا يهتز عند المماسة، اذا شاء وعلى وتيرة واحدة (وكذلك لو أجرى العادة بأن يفعل الالم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الالم العظيم الكثير عند شديد الضرب. بل يفعل ما ينافيه من اللذات لوجب أن يكون يسير الضرب مولدا لعظيم الالم وشديده مولدا ليسيره)(٣).

---

(١) نفس المصدر ـــ ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٢)و(٣) التمهيد ـــ تحقيق د. أبو ريده ص ٣٠٢.

وهكذا يعود الباقلاني بكل فعل، سواء كان متولدا أو مباشرا من آثار الانسان أو تأثير الطبيعة الى الفاعلية الالهية. فتنمحي كل الفاعليات البشرية والطبيعية، وتندرج تحتها وتذوب فيها. ومن ثم يكون الموت عند ضرب العنق غير منسوب لضارب العنق، بل هو فعل لله سبحانه. كما لا يمكن أن يكون الانبات فعلا للزارع أو الحارث، وهو يلزم خصومه بأن مذهبهم يوجب القول بذلك، وهذا مالا يستطيعون القول به، لانه يعارض صريح القرآن حيث يثبت بكثير من الايات أن الله هو المحيي والمميت والخالق للنماء والزرع وغيره بحسب صريح النصوص التي لا يجدون لها تأويلا.

ولعل هذا القول للباقلاني يوحي بأن المذهب الاشعري صار على يديه قائلا بالفوضى في الكون، وعدم النظام الثابت المستقر، ما دامت العلة لا تحدث معلولها بالضرورة، وما دام المولد لا يولد ما يتولد عنه حتما، حيث يفقد النظام الكونى أساس الثقة والإطمئنان في جريان العادة وسير الطبيعة للنظام المحكم الثابت. مما لا يمكن أن تستقيم معه الحياة، ولذلك فقد حاول أبو سليمان السجستاني المنطقي صاحب (صوان الحكمة) في مناظرة له مع الباقلاني أن يفحمه بقوله للوزير الذي طلب المناظرة بينهما (هذا القاضي ــ أي الباقلاني ــ يقول أن البارىء سبحانه قادر على أن يركب عشرة أنفس في ذلك المركب الذي في دجلة، فإذا وصلوا إلى الجانب الآخر يكون الله قد زاد فيهم آخر فيكونون أحد عشر، ويكون الحادي عشر قد خلقه الله في ذلك الوقت. ولو قلت أنا لا يقدر على ذلك، أو هو محال قطعوا لساني وقتلوني، أحسنوا إلي كتفوني ورموني في الماء)(١).

ولكن الامر ليس كما يصوره هذا المنطقي، لان كلامه في الحقيقة يجعل للناموس الكوني والسنن الطبيعية استقلالا عن الفاعلية الالهية، بحيث يلزم أن الله لا يستطيع أن يفعل إلا بها، فيحدون من القدرة الالهية، ويجعلون مع الله شركاء في فعله وملكه.

وذلك هو ما أدى اليه موقف المعتزلة في مبحثهم عن العلل والتولد.

لقد أفرد القاضي الباقلاني الله سبحانه بالخلق والفعل، ورفض استقلال الفاعلية الطبيعية أو البشرية، حتى لو أدى ذلك الى انعدام كل تأثير لهما في الفعل

---

(١) التمهيد ــ تحقيق د. أبو ريده ص ٢٥١.

المكسوب للانسان. ولكنه رفض امكانية قيام الفوضى في نظام الكون، كما رفض حتمية السنن والنواميس على الفعل الإلهي. وجعل ثباتها بمشيئته تعالى، وتلك هي النظرة الشاملة الكلية من خارج الكون المخلوق التي اتخذها الأشاعرة للعالم، في مقابل نظرة المعتزلة الجزئية الداخلية من داخله.

ومن ثم كان رد الباقلاني على المنطقي أبي سليمان بقوله (وأنا ان قلت أن القديم تعالى قادر على ذلك، ما أقول أنه يخرق العادة و يفعل هذا، لانه لا يجوز عندنا أن يخلق اليوم انسانا من غير أبو ين) (١).

وتابع عبد الظاهر البغدادي (٤٢٩ هـ)في كتابه (أصول الدين) الباقلاني في رأيه بالنسبة للافعال المتولدة فقال: إن أصحابنا أجازوا أن يرسل الانسان سهمه فيقع على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه، وأجازوا اجتماع النار والقطن ولا يحصل الحرق. وإن القتل بالسهم والاحتراق بالنار ما هو الا وليد العادة، فالله هو الذي أجرى العادة بأن لا يخلق الولد الا بعد الوطء عند الوالدين، ولو أراد خلق ذلك ابتداء لقدر عليه.

٥ ــ أبو المعالي الجويني ومسائل القضاء والقدر والجبر والاختبار:

و يأخذ امام الحرمين الجويني موقف أسلافه من المدرسة الاشعرية في مبحث العلل كما يأخذ موقفهم في معظم المسائل. فيرفض أن يكون الاطراد والانعكاس بين العلة والمعلول في الوجود والعدم، دليلا على ايجاد العلة للمعلول و يقرر (ان الاطراد والانعكاس لا يكفي في الحكم بصحة العلة، ولكن الاطراد والانعكاس شرط في العلة، وليس امارة لصحتها) (٢).

ومن ثم يحصر إمام الحرمين تأثيراً لعلة في الحكم العقلى المجرد وليس في إيجاد المعلول في الواقع المحسوس. وذلك باعتبارها شرطاً في العلم وليست إمارة لصحتها ودليلا على حدوثها.

وهكذا يحفظ لنا أبو المعالي أساس العلم والنظر، و يؤسس تفسيره للنظم الكونية على دوام وثبات للسنن يضمنان لنا الاطمئنان والثقة في ثبات النواميس

---

(١) التمهيد ــ تحقيق د. أبو ريده ص ٢٥٢.

(٢) الجويني الشامل تحقيق د. النشار وآخرين ص ٦٦٠.

والسنن الكونية، التي يمكن بمراقبتها ومعرفتها قيام علوم حقيقية مؤكدة. بينما يرفض في نفس الوقت أن يكون ذلك الثبات في السنن والنواميس وإطراد العادة دليلا على القول بتأثير العلة في ايجاد المعلول حيث العلة شرط للمعلول عنده من حيث الفكر والحكم والمعرفة ولكنها ليست كذلك من حيث الوجود والعدم ومن ثم كانت العلة عنده معنى، فما (ينبغي أن يحيطوا به علما أن يعلموا أن: العلل يستحيل أن تكون ذواتا قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معاني)(١).

وهذا سلب تام للفاعلية الطبيعية، وإنكار للتولد. فوقوع الفعل وحدوثه عنده لا يحتاج الى علة، فلو كان وقوع الفعل معلولا لا فتقر الى علة. ولو كان ذات الفاعل علة و لما تقدم الفاعل على فعله. ولو كانت العلة معنى سوى ذات الفاعل، كان المعنى مفتقرا الى التعليل، فتقع في الدور، لأنه حادث وإلاصار قديما، وذلك محال.

وبين الجويني مذهب الباقلاني في ذلك حيث يحكي عنه أنه قال: الفعل علة في كون الفاعل فاعلا، ولا علة للفعل في كونه فعلا) (٢).

ومن ثم يلزم مواجهة الاشاعرة حيال نفيهم لتأثير القدرة البشرية الحادثة في الفعل بإبطالهم الاساس الذي يقوم عليه الثواب والعقاب، مما يلحق بالله سبحانه وتعالى الظلم في تعذيبه للعصاة. وحيال هذا الأمر يأخذ الباقلاني بمذهب الكسب الأشعري، ولكن مفهوم الكسب يتطور عنده وعند أبي المعالي الجويني من بعده، بما يدافع عن الأشاعرة شبهة الجبر اللاحقة بهم، نتيجة مذهبهم في الفاعلية الإلهية والفاعلية البشرية والفاعلية الطبيعية.

٦ ــ نقد ابن تيمية رحمه الله تعالى للكسب الأشعري:

وقبل أن نعرض لذلك نود أن نذكر ما قيل عن الكسب الأشعري مما يحكيه السلفي المتأخر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى حيث يقول: (إن الأشعري مع سائر أهل السنة يقولون: إن الله خالق أفعال العباد فجعل أفعال العباد فعلا لله تعالى،

---

(١) الشامل ص ٦٧٨.

(٢) نفس المصدر ص ٦٩٣.

ولم يقل هي فعلهم، بل قال هي كسبهم. وفسر الكسب بأنه: ما حصل في محل القدرة المحدثة مقرورنا بها، ووافقه على ذلك طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وأكثر الناس طعنوا في هذا الكلام، وقالوا عجائب الكلام ثلاثة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري)(١).

والحقيقة أن الاختلاف يكاد يكون لفظيا حيث سمي الأشعري الفعل البشري بالكسب، وسماه غيره فعلا وعملا. ولكن الجميع ينسبون للانسان الفعل، ثم تفسره كل فرقة حسب مذهبها، فيجعله الجهم فعلا ضروريا لله حالا في الفاعل البشري، ويجعله المعتزلة خلقاً وأحداثا وإبداعاً على التأثير في الفعل المكتسب. ومن ثم جعل مسئولية الانسان على فعله قائمة على أساس الاختيار، ثم كسب الفعل المختار، ومن ثم يكون هو مربط الفرس — كما يقولون — فينتفي بذلك عنهم شبهة الجبر الموجهة اليهم.

ولذلك نرى أن مفهوم الكسب الأشعري يقرب من مفهوم الفعل من الإنسان، ويسميه الأشعري كسبا، ويعتبره شيخ الاسلام ابن تيمية فعلا حقيقيا منسوبا للفاعل منا.

بيد أن المشكلة تكمن في أن الأشعري سلب القدرة البشرية القوة من بعده الكسب البشري للفعل مبررا حقيقيا لاستحقاق الجزاء. وذلك استحقاق الجزاء قائما، بجانب الاختيار، على دوام السنة الكونية التي أرادها الله سبحانه، والتي بها يخلق الله عز وجل للعبد الفعل الذي يختاره مع الثقة في دوام واستمرار هذه السنة.

وذلك هو ما فهمه الشهرستاني حيث يقول (ان الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل اذا أراده العبد، وتجرد له، وسمي هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا، وكسبا من البعد مجعولا تحت قدرته)(٢) أما الباقلاني فيعرف الكسب (بأنه تصرف في الفعل وقدرة تقارنه في محله، فيجعله بخلاف الضرورة من حركة الفالج وغيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده عن طريق الاختيار، وبين حركة

---

(١) ابن تيمية — منهاج السنة تحقيق د. رشاد سالم ص ٣٢٣.

(٢) الشهرستاني — الملل والنحل ص ١٣٢.

الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والاقبال والادبار، وبين الجر والسحب والدفع وهذه الصفة المفعولة للفعل، هي معنى كونه كسبا) (١).

فالكسب اذن تعبير عن الارادة الحرة المختارة عند كل من الأشعري والباقلاني، بيد أن مفهومه يزيد على ذلك عند الباقلاني حيث (تخطى عن هذا القدر قليلا فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تحصل للايجاد. ولكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتبار أنه على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى وراء الحدوث، من كون الجوهر جوهراً، متحيزاً قليلا للعرض، ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً، وغير ذلك، وهذه أصول عند محدثي الأحوال) (٢).

وهذا يستتبع حتماً أن الله لا يحاسب العبد على الحركة المخلوقة له والمكتسبة فيه، ولكنه يحاسبه على الصفة التي تميزت بها الحركة نتيجة لاكتسابه لها، فالحركة واحدة ولكن باكتسابها قد تكون صلاة، أو تكون قيام وقعود مثلا.

ونص الشهرستاني ذكره يوحي بأن الباقلاني يريد أن يجعل للقدرة الحادثة تأثيراً ما ليس في أحداث الفعل وإيجاده على سبيل الاختراع، بل في صفة الفعل، حيث يرى للفعل وجوهاً كثيرة وراء كونه حادثاً.

فالمفهوم أن هناك حركة على وجه الاطلاق هي المخلوقة، وحركة تعرف بالصلاة، والصلاة تعتبر صفة لفعل الحركة. ومن ثم تكون قدرة العبد هي المؤثرة في جعل الحركة صلاة أو غيرها حسب الاختيار. وهكذا يحاول الباقلاني أن يسد الثغرة التي وجهها المعتزلة بخاصة وخصوم الأشاعرة بعامة الى مذهب الكسب، فأثبت تأثيراً حادثاً للقدرة البشرية في صفة الفعل، دون حدوثه أصلا. وجعل هذا التأثير هو المعول عليه في الثواب والعقاب.

وإن كان ابن القيم الجوزية، تلميذ شيخ الاسلام، يثبت اضطراب الباقلاني حيال مفهوم الكسب مخالفا بذلك شيخه الأشعري، في رفض تأثير القدرة البشرية تارة وفي إثبات تأثير لها في صفة الفعل تارة أخرى، في رفض تأثير القدرة البشرية

---

(١) التمهيد تحقيق مكاوني.

(٢) التمهيد تحقيق مكاوني.

تارة وفي إثبات تأثير لها في صفة الفعل تارة أخرى، فيقول عنه (والقاضي أبو بكر يوافقه مرة، ومرة يقول: الحادثة لا تؤثر في إثبات الذات وإحداثها، ولكنها تقتضي صفة المقدور زائدة على ذاته تكون حالاً له، ثم تارة يقول تلك الصفة التي هي من أثر القدرة الحادثة مقدورة لله تعالى. ولم يمتنع عن إثبات هذا المقدور بين قادرين)⁽¹⁾.

ومهما يكن من أثر ذلك التردد عند الباقلاني، فإنه محاولة منه لسد الثغرة التي يحاول أن ينفذ منها الخصوم إلى الكسب الأشعري.

٧ ــ إسهامات الجويني في نظرية الكسب الأشعرية:

ثم جاء أمام الحرمين فتقدم خطوة أخرى، وأثبت تأثيراً حقيقياً للقدرة الحادثة في الفعل المكتسب، ولن يقدح في ذلك اعتبارها مستقلة عن الفاعلية الالهية، حيث يوضح الجويني أن ذلك لا يجعلها مستقلة تماماً. كما أنها لست مستقلة ابتداء، أي ليست موجودة بذاتها، وباعتبارها مخلوقة ومعلولة ومتأثرة بغيرها وضمن حلقة من سلسلة العلل والمعلولات التي تنتهي إلى القدرة الإلهية في النهاية باعتبارها ذات الفاعلية المطلقة التي تخلق لكل الفاعليات إمكانيات هذا التأثير، وتمدها بها.

وتلك محاولة ثانية من الشاعرة لصد هجوم المعتزلة، وتعديل في المذهب الكسبي تبدو فيه محاولة التوفيق بين إثبات القدرة الحادثة المؤثرة التي يجب تأثيرها الثواب والعقاب، وبين شمول القدرة الالهية المطلقة. ولذلك فقد أرخ الشهرستاني لهذه المحاولة عند الجويني بقوله (أما نفي هذه القدرة والاستطاعة، فما يأباه العقل والحس وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير (حالة لا يفعل، فهو كنفي التأثير، خصوصاً والأحوال على أصلهم ــ أي المعتزلة لا تصوف بالوجود والعدم... فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرتة حقيقة، ولا على وجه الأحداث والخلق. فإن الخلق يعني باستقلال إيجاده من العدم. والإنسان كما يحس بنفسه الاقتدار، يحس بنفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يسبق وجوده إلى القدرة والقدرة يسبق وجودها إلى سبب آخر... حتى ينتهي إلى مسبب

---

(١) ابن قيم الجوزية ــ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدرة والحكمة والتعليل ص ١٧٤.

الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب و مهما استغنى من وجه، محتاج إلى وجه. والبارىء تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر) (١).

وهكذا انتهى الكسب الأشعري إلى الحالة الوسط التي وجدناها في القرآن الكريم والسنة، حيث يثبت القرآن للإنسان فاعليته، ولكنها ليست فاعلية خالقة مبدعة بل هي فاعلية كاسبة مؤثرة في الصفة الخلقية للفعل والمخلوق مجرداً عن الخير والشر. وذلك حين تتلبس الإرادة البشرية بهذا الفعل و يصبح الفعل ــ حسب قصد الفاعل واختياره ــ حسناً أو قبيحاً ولكن ينبغي علينا أن نذكر أن أما أمعالي الجو يني لم يكن يعتقد هذا المذهب الذي خطا به خطوة بين الأشعري والاعتزال في مستهل حياته الفكرية، حيث جاء في كتابه الإرشاد قوله (القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها) (٢).

ثم ذكر النص الأسبق الذي حكاه الجو يني عن الأشعري في كتابه العقيدة النظامية حيث أكد أن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه هو كنفي القدرة أصلاً، مما يؤدي إلى الجبر. وذلك ما دعاه إلى إثبات قدرة للعبد ذات تأثير في صفة الفعل دون الإيجاد والخلق والأحداث.

٨ ــ تعقيب على آراء المعتزلة والأشاعرة في قضايا القدر:

وهكذا نجد أن الفرق الإسلامية جميعاً لا تبتعد فيما هو مثار بينها من خلافات فكرية إلا لتقترب ثانية في النهاية، وذلك بفضل وجود كتاب الله بينهم، يرد مخطئهم، و ينبه شاردهم، ويهدي ضالهم.

لقد خرج المعتزلة في بعض المسائل عن السلف، وعاد بهم الأشعري إلى رواق أهل السنة والجماعة، إلا أنه ذهب في مسألة القدرة الحادثة برأي متطرف بعض شيء، فألزموه بالجبر، وعذره في ذلك أنه كان مستغرقاً في تأكيده الشديد على أفراد الله بالخلق والفاعلية، فنفى أن يكون معه فاعل آخر غيره. ولكن المذهب الذي

---

(١) الشهرستاني ــ الملل والنحل تخريج د. محمد بن فتح الله بدران جـ ١ ص ٩٠.

(٢) الارشاد ص ٢١٠.

تأسس على يديه عاد أخيراً إلى القول الوسط في المسألة على يد الإمام الجويني، فأثبت الفاعلية البشرية الموجبة للثواب والعقاب مع أفراد الله أيضاً للخلق.

ولا يفوتنا أن نذكر أنه إذا كان أمام الحرمين قد خطا بالأشاعرة خطوة نحو مذهب السلف، متمثلاً في رأي شيخ الإسلام فيما يتمسك به من جوانب الحق النابعة من آيات القرآن الكريم فإن القاضي عبد الجبار أحمد الهمداني قد خطا بالمعتزلة هو الآخر خطوة أخرى نحو أهل السنة والجماعة متخطياً ما كان عليه المعتزلة من الخطا فنفي أن يكون مع الله فاعل على سبيل الاختراع والخلق.

ومن ثم فلا يجب أن نقول أن هناك فرقاً بين علماء المسلمين. لقد ابتدأ كل منهم رحلته الفكرية من محطة قيام مختلفة عن الآخر، ولكنهم التقوا في النهاية في محطة وصول واحدة، على الأقل في مسائل وقضايا مشكلة الحرية فقط.

ولكن يحق لنا أن نأخذ عليهم جميعاً ما عدا السلف طبعاً عدم رجوعهم إلى القرآن جملة واحدة بمنهج علمي أحصائي شامل. حتى أن أحد منهم لم يلتفت إلى الحقيقة الخطيرة الضخمة، التي تفسر كل شيء في هذا الكون المخلوق وتعلله كما تفسر علاقته بربه، ونعني بها حقيقة الابتلاء. مما جعل في المذهب المعتزلي ثغرات كثيرة، حيث جعلوا محور فكرهم التكليف، بينما محور عقيدة التوحيد في القرآن الابتلاء. ولو استعملوا هذه الحقيقة الأعم والأشمل لسدت جميع الثغرات وبدت حقيقة الكون كما يعرضها لنا القرآن متماسكة متوافقة، ومعقولة خالية من النقد والثغرات.

وفي المذهب الأشعري ثغرة لا يسدها إلا استعمال هذه الحقيقة كذلك أنهم كانوا يردون على شبهة الجبر اللاصقة بهم بأن الله يفعل ما يشاء ما دام يتصرف في ملكه حتى لو عذب المؤمنين، ونعم الكافرين. لأنه طليق المشيئة والقدرة. وهذه الإجابة وإن كانت حق، إلا أن النفس لا تطمئن إليها ولا يقتنع بها عقل لأنها ليست كل الحق. بينما لو علموا أن الله سبحانه خلق الناس للابتلاء وأن كل منهم يدخل التجارب الابتلائية التي يمتحن فيها على الأرض جبراً، ثم يترك ليتصرف فيها اختياراً، وإن الله عندما يخلق للعبد المعصية التي أختارها، يخلقها له لابتلائه، كما يخلقها أيضاً لابتلاء غيره. لصار الأمر واضحاً جلياً.

إن حقيقة الابتلاء هي التي تربط بين جانبي الجبر والاختيار في الإنسان. وتفسر وجودهما وتعللهما التعليل المقبول عقلاً.

وحقيقة الابتلاء هي التي تفسر وجود الشر على الأرض تفسيراً مرضياً معقولاً ومقبولاً.

إن مشكلة الشر من الثغرات العميقة في فكر الأشعري وتلاميذه المنتسبين إليه حيث لم يقدموا لنا الإجابة المرضية. بينما الإبتلاء يجعل من الشر الموجود على الأرض من فعل الشر واقعاً بإذن الله للابتلاء والاختبار والامتحان. ومن ثم يصبح هذا الشر مجرد امتحانات واختبارات يبتلى بها العباد. حيث يبتلى العباد بأفعال العباد.

إن حقيقة الابتلاء هي الموقع العالي الذي به نفسر ظواهر الحياة الدنيا وناموس الكون المخلوق ومصير الإنسان في الآخرة حسب عمله، تفسيراً واضحاً جلياً.

إنها محور الحقيقة الإنسانية في وجودها الدنيوي الحالي ووجودها المستقبل الخالد.

إنها الحكمة التي خلق الله من أجلها هذا العالم، وضع هذه الملحة الرائعة إنها المفسر الحقيقي للعلاقة بين الله سبحانه ومخلوقاته بعامة وبينه وبين الإنسان بخاصة. حيث تحدث أحداثه نتيجة تزاوج وأمتزاج وتفاعل بين أفعال الشر والخير المختارة للبشر، وبين حتميات القضاء والقدر المتنزلة عليهم من السماء بناء على اختياراتهم في تجاربهم الابتلائية الفردية منها والجماعية.

ومن أن إغفالها من أي نسق فلسفي يؤدي إلى تخليط وتخبط وغموض شديد، ويلزم ذلك النسق بمآخذ شتى، وإلزامات فكرية كثيرة، كما يجعل فيه الكثير من المسائل المفتقدة إلى البرهان والدليل.

وأول هذه المسائل التي جابهت المعتزلة والأشاعرة فعجزوا عن حلها على حد سواء، وهي خلق إبليس وإمداده بامكانيات الغواية والإضلال للناس. وقد فشلوا جميعاً في تقديم الإجابة المقنعة، لأنهم لم يستعملوا حقيقة الابتلاء.

إن الشر في العالم المخلوق أو إبليس ليس سوى مجرد رسوب في الامتحان لمخلوقات تعرضت للابتلاء وفشلت فيه، والخير ليس سوى النجاح المقابل لهذا الرسوب وإبليس أو غيره من شياطين الأنس والجن ليسوا سوى هذه المخلوقات الراسبة الخاسرة(١).

---

(١) راجع الإنسان والشيطان للمؤلف ــ نشر دار الدعوة باسكندرية.

مصادر البحث

ـــ القرآن الكريم.

ـــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضع محمد فؤاد عبد الباقي نشر دار الشعب ـــ القاهرة.

ـــ تفسير القرآن الكريم للحفاظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير في أربع مجلدات. نشر دار أحياء الكتب العربية ـــ القاهرة، وكان جل إعتمادنا عليه في معرفة تفسير الآيات الواردة بالبحث. وقد رجعنا في بعض الأحيان إلى التفسيرات الأخرى مثل الكشاف للزمخشري، تفسير الرازي، وتفسير الطبري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وتفسير الجواهر للشيخ طنطاوي جوهري.

ـــ **البخاري** (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل) الجامع الصحيح، نشر أحياء الكتب العربية ـــ القاهرة في أربعة أجزاء.

ـــ **البخاري** ـــ «خلق أفعال العباد» طبعة حجرية في المطبع الأنصاري الواقع في الدهلي بالهند بإهتمام المولوي عبد المجيد في كتاب مع عدة مطبوعات أخرى سنة ١٣٠٦ ه. وقد قام الأستاذ الدكتور علي سامي النشار مع الأستاذ عمار جمعى الطالبي بنشر الكتاب مع كتاب لأحمد بن حنبل وإبن قتيبة وغثمان الدارمي تحت إسم عقائد السلف سنة ١٩٧١ م. نشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

ـــ **(مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم)** الجامع الصحيح طبعة كتاب التحرير، دار التحرير للطبع والنشر ـــ القاهرة.

كما رجعنا أيضاً في بعض الأحيان إلى موطأ الإمام ماكل وسنن الترمذي والنسائي. وكان دليلنا في ذلك كتاب «التاج الجامع للأصول» وضع الشيخ منصور على ناصف. كما إستعنا بكتاب «مفتاح كنوز السنة» وهو فهرس

للأحاديث وضع المستشرق الدكتور أ. ي. فنسنك وترجمة محمد فؤاد الباقي — طبعة مطبعة مصر ونشر لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية سنة ١٩٣٤م.

— **ابن أبي طلحه** — «العقد الفريد للملك السعيد» القاهرة سنة ١٣١١هـ.

— **ابن حزم** (أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري) الفصل في الملل والأهواء والنحل. الطبعة الأولى، نشر الجمالي والخانجي. المطبعة الأبية بسوق الخضار القديم — سنة ١٣٢٠هـ.

— **ابن خليكان** — «وفيات الأعيان» طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩هـ.

— **ابن خلدون** — «المقدمة» تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافى الجزء الثاني الطبعة الثانية — طبعة لجنة البيان العربي.

— **ابن رشد** — «مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة»، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم. القاهرة، مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٥م.

— **ابن سعد** — «الطبقات الكبرى» نشر دار التحرير للطبع والنشر القاهرة ١٩٦٧م.

— **ابن عساكر** — «تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. طبعة دمشق سنة ١٣٤٧هـ.

— **ابن قيم الجوزية** — «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» اختصار محمد بن الموصلي. مطبعة الإمام — القاهرة.

— **ابن قيم الجوزية** — «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» نشر مكتبة الطائف بالمملكة العربية السعودية.

— **ابن قيم الجوزية** — «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح — المطبعة السلفية القاهرة.

— **أبو حنيفه** — «الفقه الأكبر» عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين. المطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ ه. مطبعة التقدم — القاهرة.

— **أبو حنيفه** — «رسالة أبي حنيفه إلى البتى عالم البصرة»، نشر الكوثري

طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨هـ. وكذا عرضها على القارىء في شرحه للفقه الأكبر.

ـ **أحمد بن المرتضى** ـ «المنية والأمل» تصحيح توماً أرنولد. طبعة حيدر أباد سنة ١٩٠٢م.

ـ **أحمد بن حنبل** ـ «كتاب الرد على الزنادقة والجهمية» تقديم محمد فهر شقفه. منشورات مكتبة ابن الهيثم. حماه.

ـ **أحمد أمين** ـ «ظهر الإسلام» طبعة القاهرة سنة ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

ـ **أحمد فؤاد الأهواني** ـ (الدكتور) مجلة تراث الإنسانية. المجلد الثاني الجزء الخامس. القاهرة سنة ١٣٨٤هـ.

ـ **الأسفراييني** ـ (أبو المظفر) «التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين». بتعليق الشيخ محمد زاهد بن حسن الكوثري نشر مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد سنة ١٩٥٥م.

ـ **الأشعري** ـ (أبو الحسن علي بن اسماعيل) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. رجعنا أولا إلى الجزء الأول بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد نشر مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

ثم رجعنا إلى الجزء الثاني بتصحيح هـ. ريتر مطبعة الدولة باسطانبول ١٩٢٩م.

ـ **الأشعري** ـ «الإبانة في أصول الديانة» المطبعة المنيرية. القاهرة.

ـ **الأشعري** ـ «كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» تصحيح وتقديم د. حموده غرابه. مطبعة مصر سنة ١٩٥٥م.

ـ **الأشعري** ـ «استحسان الخوض في علم الكلام» نشرها الأب يسوعي مع اللمع عن طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٤هـ.

ـ **الباقلاني** (أبو بكر محمد بن الطيب) «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» تحقيق محمود محمد الخضيري، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده. كما رجعنا لنفس الكتاب بتصحيح الأب ريتشارد يوسف

مكارثي اليسوعي. الكتبة الشرقية بيروت سنة ١٩٥٧م وذلك لوجود اختلاف بين النشرتين ابتداء من «باب الكلام» في معنى الصفة ووجود زيادات في نشره بيروت عن نشرة القاهرة.

ــ **الباقلاني** «الإنصاف فيا يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» و يعرف أيضاً برسالة الحرة. طبعة القاهرة تحقيق الكوثري سنة ١٣٧٤هـ.

ــ **البخاري** «الجامع الصحيح» سبق ذكره في مصادر القسم الأول وكذلك كتابه خلق أفعال العباد.

ــ **البغدادي** (عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي الأسفرائيني) بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد نشر محمد علي صبيح. القاهرة.

ــ **الشهانوي** (محمد علي الفاروقي) «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة كلكتا سنة ١٨٦٢م.

ــ **الجويني** (أبو المعالي). «الشامل في أصول الدين». تحقيق وتقديم د. علي سامي النشار وآخرين. منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٩.

ــ **الجويني** «الإرشاد إلى قواطع الأدلة». نشر الدكتور محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق. طبعة القاهرة سنة ١٣٦٩هـ.

ــ **الخياط** (أبو الحسين). «الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» ــ نشرة الدكتور نيبرج ــ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م.

ــ **الذهبي** (الحافظ شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي «ميزان الإعتدال» ــ طبعة الخانجي الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ ه. القاهرة كما رجعنا أحياناً لكتابه «تذكرة الحفاظ».

ــ **السبكي** (طبقات الشافعية الكبرى) القاهرة سنة ١٣٢٤هـ.

ــ **الشهرستاني** (محمد بن عبد الكريم) «الملل والنحل» تحقيق محمد سيد الكيلاني. القاهرة سنة ١٩٦١م. كما رجعنا أحياناً لنفس المصدر بتحقيق دكتور محمد بن فتح الله بدران انتفاعاً بتعليقاته.

ـ **الشهرستاني** «نهاية الأقدام في علم الكلام» تصحيح الفريد جيوم.

ـ **الشيرازي** (صدر الدين محمد بن ابراهيم المتوفي عام ١٠٥٠هـ) «الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية المسمى بالأسفار الأربعة». طبع حجر، ٤ مجلدات سنة ١٢٢٢ هـ وما بعدها.

ـ **الطبري** (أبو جعفر محمد بن حرير) تاريخ الرسل والملوك «تحقيق أبو الفضل ابراهيم». دار المعارف بمصر. الجزء السادس. القاهرة ١٩٦٤م.

ـ **الغزالي** (أبو حامد) «مشكلة الأنوار» ـ تحقيق وتقديم الدكتور أبو العلا عفيفي الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٤م.

ـ **الكوثري** (محمد بن زاهد). «مقدمة كتاب التبصير في الدين».

ـ **الكلبي** (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب). تحقيق الأستاذ أحمد زكي نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٩٢٤. نشرة الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة.

ـ **المرتضى** (الشريف أبو القاسم علي بن الطاهر أبو أحمد الحسن المتوفي سنة ٤٣٤هـ). «الإمالي» تصحيح وتعليق السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي. القاهرة ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

ـ **المرتضى** «إنقاذ البشر من الجبر والقدر. مطبعة الراعي سنة ١٣٥٤هـ-١٩٣٥م.

فهرس الموضوعات

مقدمة ٥

* تصدير: تفسير نشأة الفرق في الإسلام ٩

١ ـ ظهور الفرق الإسلامية ٩

٢ ـ السلف (أهل السنة والجماعة) ١٤

٣ ـ التعليل التاريخي لنشوء الفرق في العالم الإسلامي ١٦

٤ ـ الموضوعية في تفسير التاريخ ١٨

٥ ـ الأسباب الحقيقية والأسباب المباشرة ١٩

٦ ـ العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين ٣٠

الباب الأول:

عقيدة السلف في القضاء والقدر ٣٧

فصل تمهيدي:

مفهوم القضاء والقدر ومشكلة الحرية عند العرب قبل الإسلام ٣٩

مشكلة الحرية عند العرب قبل الإسلام ٤٣

الفصل الأول:

عقيدة القضاء والقدر عند الصحابة رضي الله عنهم ٧٥

١ ـ تمهيد ٧٥

٢ ـ مفهوم الاختيار البشري وعلاقته عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ٧٨

٣ ـ الحرية الانسانية عند الإمام علي بن أبي طالب ٨٢

٤ ـ مفهوم القدر عند عبد الله بن عباس ٩٣

الفصل الثاني:
موقف التابعين من القدر والحرية الإنسانية ٩٥
الفصل الثالث:
موقف الفقهاء من القدر والحرية الإنسانية ١٠٥
أ ــ تمهيد ١٠٥
ب ــ مذهب أبي حنيفة النعمان في الحرية الإنسانية ١٠٦
الفصل الرابع:
مدرسة أهل الحديث ومشكلة خلق أفعال العبد
أ ــ تمهيد ١١٥
ب ــ الإمام البخاري ومسألة خلق أفعال العباد ١١٧
الباب الثاني:
نشأة الإنحراف في عقيدة القضاء والقدر وظهور المجبرة والقدرية ١٢٥
الفصل الأول:
المذهب الجبري والجبرة ١٢٩
أ ــ المذهب الجبري بين العامة والحكام ١٢٩
ب ــ الجبرية في الفكر الإسلامي ١٣٣

الفصل الثاني:
المذهب القدري ١٤٧
الباب الثالث:
مشكلة الحرية عند المعتزلة ١٦٣
الفصل الأول:
منهج المعتزلة ١٦٧
الفصل الثاني:
الأصول الخمسة ١٨١

الفصل الثالث:

القدرة الإلهية والاستطاعة البشرية ١٨٥

أ ــ مذهب المعتزلة في الصفات ١٨٥

ب ــ القدرة الإلهية عند القاضي عبد الجبار ١٩١

ج ــ الاستطاعة البشرية عند المعتزلة ١٩٧

د ــ تعقيب على مذهب المعتزلة ٢٠٣

الفصل الرابع:

المشيئة الإلهية والارادة الإنسانية ٢١١

ــ الارادة الإلهية عند القاضي عبد الجبار ٢١٦

ــ الارادة الإنسانية ٢٣٠

الفصل الخامس:

الفاعلية الإلهية والفاعلية البشرية ٢٤١

ــ أحكام الفاعلية البشرية عند القاضي عبد الجبار ٢٥٨

ــ الأفعال المتولدة والمباشرة عند المعتزلة ٢٦٠

ــ العلية عند المعتزلة بعامة والقاضي عبد الجبار بخاصة ٢٦٣

الفصل السادس:

الفاعلية الإنسانية وأحداث الفعل ٢٧٧

١ ــ أثر الفاعلية الإنسانية بين المعتزلة وخصومهم ٢٧٧

٢ ــ مفهوم الخلق عند القاضي عبد الجبار ٢٨٧

٣ ــ مفهوم الأحداث ٢٩٠

الباب الرابع:

القضاء والقدر عند الأشاعرة ٢٩٧

الفصل الأول:

الأشعري والمنهج ٣٠١

١ ــ ابن كلاب ودعوى الجمع بين النص والعقل ٣٠١

ـ الأشعري يتبرأ من الاعتزال ويعود إلى عقيدة السلف ٣٠٨
ـ إعلان اعتزال الاعتزال والعودة إلى عقيدة السلف ٣١٠
ـ ابطال دعوى اختلاف الإبانة عن اللمع منهجاً وموضوعاً . . ٣١٣
ـ الاتفاق الكامل بين الإبانة واللمع منهجاً وعقيدة ٣٢١

الفصل الثاني:

القضاء والقدر ومفهوم الحرية عند الأشعري ٣٢٥
١ ـ حدوث كل شيء بقضاء الله وقدره حتى معاصي العباد . . . ٣٢٥
٢ ـ ابطال حجج المعتزلة وأدلتهم على نفي القدر ٣٢٦
٣ ـ أدلة الأشعري على إثبات القدر ٣٢٧
٤ ـ أفعال العباد مخلوقة لله ككل شيء في الكون ٣٢٩
٥ ـ الاستطاعة وتأثيرها عند الأشعري ٣٣٤
٦ ـ اتهام الأشعري بالجبرية ودفاعه عن نفسه ٣٣٧
٧ ـ معنى القضاء ومفهوم الشر والارادة والأمر عند الأشعرية . . . ٣٣٧
٨ ـ محافظة الأشعري على الأصول السلفية لعقيدة القضاء والقدر . . ٣٤١

الفصل الثالث:

القضاء والقدر والحرية الإنسانية عند الباقلاني والجويني ٣٤٣
١ ـ الأشعري والأشاعرة المنتسبون إليه ٣٤٣
٢ ـ اسهام الباقلاني في نظرية الكسب ٣٤٤
٣ ـ مفهوم القضاء عند الباقلاني ٣٤٦
٤ ـ مفهوم العلية عند الباقلاني ومذهبه في التولد ٣٤٧
٥ ـ أبو المعالي الجويني ومسائل القضاء والقدر ٣٥٠
٦ ـ نقد ابن تيمية رحمه الله تعالى للكسب الأشعري ٣٥٤
٨ ـ تعقيب على آراء المعتزلة والأشاعرة في قضايا القدر ٣٥٥
مصادر البحث ٣٥٩
الفهرس ٣٦٥

رقم الإيدع بدار الكتب المصرية ٧٨٨٤ / ١٩٩٦م

دار الاعتصام
للطبع والنشر والتوزيع
٨ شارع حسين حجازى ـ القاهرة
هاتف : ٣٥٥١٧٤٨ ـ ٣٥٤٤٧٤٨ ـ فاكس : ٣٥٤٦٠٣١
ص.ب : ٤٧٠ القاهرة ـ الرمز البريدى ١١٥١١